

Der Chiapas-Konflikt aus herrschaftsanalytischer Perspektive

Quijano und Bourdieu in der Diskussion

MASTERARBEIT

Masterstudium Soziologie: Soziale und politische Theorie

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Master of Arts

eingereicht bei

asso. Univ. Prof. Dr. Frank WELZ

am Institut für Soziologie

an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Fakultät für Soziale und Politische Wissenschaften

von

Sophie LINDTNER, BA

Matrikelnummer: 51814777

Innsbruck, Jänner 2024

Kurzfassung

Die Aufstandsbekämpfung ist seit dem zapatistischen Aufstand 1994 eine Strategie, mit der im südöstlichen Mexiko vor allem durch den mexikanischen Staat versucht wird, widerständige, indigene Gemeinschaften zu bedrohen, zu unterdrücken, zu enteignen und zu vertreiben. In manchen Fällen werden sie ermordet. Der als Chiapas-Konflikt bekannte und nach wie vor andauernde „Krieg der niederen Intensität“ soll ausgehend vom Theorienvergleich genauer verstanden werden.

Es wird der Versuch unternommen, den Chiapas-Konflikt sowohl aus einer lateinamerikanischen als auch einer europäischen soziologischen Perspektive zu beleuchten, um herrschaftsanalytisch zu erklären, wie dieser historisch entstanden ist und nach wie vor in Form eines Abnutzungskrieges den Alltag der Zapatistas mitbestimmt. Diese organisieren sich basisdemokratisch in ihren eingenommenen, autonom verwalteten Bezirken und kämpfen für indigene Rechte, ihre Anerkennung und Würde.

Quijanos „Kolonialität der Macht“ und Bourdieus „Symbolische Gewalt“ werden fallbezogen miteinander verglichen, um so die Theorien dialogisch miteinander ins Gespräch zu bringen und deren wesentlichen Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschiede herauszuarbeiten. Feministische Kritik wird abschließend eine zentrale Lücke in Quijanos und Bourdieus Theorie schließen und aufzeigen, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse – u.a. im Chiapas-Konflikt – von verschiedenen Unterdrückungs- und Ausbeutungskategorien durchkreuzt werden.

Resumen

La contrainsurgencia ha sido una estrategia principalmente estatal desde el levantamiento zapatista en el año 1994, con la que se intenta amenazar, reprimir, expropiar y expulsar a comunidades indígenas resistentes en el sureste de México. En algunos casos, son asesinados. El llamado conflicto de Chiapas, conocido como una "guerra de baja intensidad" que sigue en curso, debe entenderse con mayor precisión basándose en la comparación teórica.

Se intenta analizar cuestiones de poder y dominancia en el conflicto de Chiapas desde una perspectiva sociológica latinoamericana y europea para explicar cómo se originó históricamente y sigue afectando a la vida cotidiana de los zapatistas en forma de una guerra de desgaste. Estos se organizan según los principios de la democracia de base en sus distritos autónomos y luchan por los derechos, el reconocimiento y la dignidad de los pueblos originarios.

Luego se compara la "Colonialidad del poder" de Quijano y la "Violencia simbólica" de Bourdieu en un análisis o mejor dicho una comparación de teorías de caso para dialogar y destacar las similitudes y diferencias esenciales entre las teorías. Finalmente, la crítica feminista cierra una brecha importante en la teoría de Quijano y Bourdieu, mostrando que las relaciones de poder y dominación, incluyendo las en el conflicto de Chiapas, están atravesadas por diferentes categorías de opresión y explotación.

Abstract

Counterinsurgency has been a strategy – mainly run by the Mexican state – since the Zapatista uprising in 1994, which aimed at threatening, suppressing, expropriating, and displacing resistant indigenous communities in southeastern Mexico. In some cases, they are killed. The so-called Chiapas conflict, known as a "low-intensity war" that continues to these days, should be understood more precisely based on the comparison of theories.

The Chiapas conflict will be analyzed with respect to questions of power and domination from both a Latin American and a European sociological perspective to explain how it historically originated and continues to affect the daily life of the Zapatistas in the form of a war of attrition. They organize themselves within structures of grassroots democracy in their autonomous districts and fight for the rights, recognition, and dignity of indigenous peoples.

Next, Quijano's "Coloniality of Power" and Bourdieu's "Symbolic Violence" are compared in a case analysis so that a dialogue can be opened and to highlight the essential similarities and differences between the theories. Finally, feminist criticism closes an important gap in Quijano's and Bourdieu's theory, showing that power and domination relations, including within the Chiapas conflict, are crossed by different categories of oppression and exploitation.

*“Encendimos una pequeña luz.
Cada una de nosotras.
Esa pequeña luz es para ti.*

*Llévala, hermana y compañera.
Cuando te sientas sola.
Cuando tengas miedo.
Cuando sientas que es muy dura
la lucha, o sea la vida,
préndela de nuevo en tu corazón,
en tu pensamiento, en tus tripas.*

*Y no la quedes ,
compañera y hermana.
Llévala y conviértela en rabia,
en coraje, en decisión.
Llévala y júntala con otras luces.*

*Entonces tal vez nos vamos a volver a ver
para prenderle fuego al sistema.
,Bueno, pues ahora sí vamos a empezar
a construir el mundo que merecemos
y necesitamos.’*

*Y entonces si, tal vez, entenderemos
que empieza la verdadera chinga.
Porque acá sabemos bien que cuando
se dice ,ya basta!’
es que apenas empieza el camino.*

Y que siempre falta lo que falta.”

(Mujeres que luchan 2021: 15)

*„Wir zündeten ein kleines Licht an.
Jede einzelne von uns.
Dieses kleine Licht ist für dich.*

*Trage es mit dir, Schwester und Genossin.
Wenn du dich alleine fühlst.
Wenn du Angst hast.
Wenn du fühlst, dass der Kampf
sehr hart ist – also das Leben –
zünd’ es erneut in deinem Herzen, in
deinen Gedanken, in deinem Inneren an.*

*Und behalt’s nicht nur für dich,
Genossin und Schwester.
Trag es mit und verwandle es in Wut,
in Mut, in eine Entscheidung.
Nimm es mit und bring es mit anderen
Lichtern zusammen.
So werden wir uns vielleicht wiedersehen,
um das System Feuer fangen zu lassen.
,Nun gut, jetzt werden wir also anfangen,
die Welt, die wir verdienen und die wir
brauchen, zu erschaffen.’*

*Und so, ja, vielleicht verstehen wir so,
dass die richtig harte Arbeit erst anfängt.
Weil hier verstehen wir gut, dass sobald
man ,es reicht!’ sagt,
der Weg gerade erst anfängt.*

*Und immer so lange dauert,
wie es eben dauert.“*

(Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

DANKSAGUNG

In diesem Sinne möchte ich mich bei den „compañeros“ und „compañeras“ (dt.: „Genoss*innen“) bedanken, die ein kleines zapatistisches Lichtlein in mir entfachten und von denen ich manche 2021 in Österreich und 2022 in Mexiko kennenlernen durfte. Es gibt Kraft, sich auszutauschen, sich zu unterstützen und voneinander zu lernen.

Außerdem möchte ich mich bei meinen Freund*innen und der Hausgemeinschaft, in der ich lebe, sowie beim zapatistischen Solidaritätskollektiv Innsbruck für ihre Unterstützung während der Zeit in Chiapas und der Verfassung der Masterarbeit bedanken. Ganz besonders und mit großer Lust auf inhaltliche Diskussionen ist mir Jasper, mein Partner und „compañero“ (dt.: „Begleiter“), zur Seite gestanden. Auch meiner Familie gilt ein ausdrücklicher Dank, da diese mir viel Vertrauen und Selbstbewusstsein auf meinem Weg mitgegeben und vieles ermöglicht hat.

Mit Univ. Prof. Dr. Stefan Gandler von der „Universidad Autónoma de Querétaro“ in Mexiko konnte ich etliche Gespräche – persönlich sowie online – führen. Er war im Sommersemester 2022, als ich gerade in Chiapas war, Gastdozierender an der Universität Innsbruck und lehrte „Kritische Theorien aus den Americas“. Danke, Stefan, für die spannenden inhaltlichen Auseinandersetzungen und dass ein Brückenschlag der Denkkulturen gelungen ist.

Zum Schluss möchte ich mich noch bei Josefina Egg und Judith Barth bedanken, welche sich die Zeit genommen und die Mühe gemacht haben, das Lektorat für die Arbeit zu übernehmen. Darüber hinaus verdanke ich es Josy, dass mein Weg von der Sozialen Arbeit in die Soziologie führte und mir diese ein erweitertes Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse im Allgemeinen und im beruflichen Kontext im Speziellen ermöglichte.

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
2	Fallbezogener Theorienvergleich	5
2.1	Eine soziologische Methode zum Erkenntnisgewinn	5
2.2	Erkenntnisinteresse und Anspruch eines herrschaftsanalytischen Vergleichs	8
2.3	Reflexive Soziologie und eigene Positionierung	10
3	Chiapas-Konflikt: wie Gewalt ausgeübt, Widerstand aber nicht verhindert wird	14
3.1	Ausgangslage in Chiapas.....	14
3.2	Eine Geschichte von 500 Jahren Kampf	17
3.3	Strategien der Aufstandsbekämpfung als Herrschaftsinstrumente	21
3.4	Zapatistische Organisierung heute	26
3.5	Zapatistisches Verständnis von Macht	30
4	Aníbal Quijano.....	33
4.1	Erkenntnistheoretischer Hintergrund	33
4.2	Soziologische Definition von Macht	36
4.3	Theorie(re)konstruktion	38
4.3.1	Kolonialität der Macht.....	39
4.3.2	Anwendungsfall: Chiapas-Konflikt	47
5	Pierre Bourdieu	53
5.1	Erkenntnistheoretischer Hintergrund	53
5.2	Soziologische Definition von Macht/ Gewalt	55
5.3	Theorie(re)konstruktion	57
5.3.1	Symbolische Macht/ Gewalt	59
5.3.2	Anwendungsfall: Chiapas Konflikt	66
6	Die Diskussion	74
6.1	Herrschaftsanalytischer Vergleich: Quijano vs. Bourdieu	74
6.2	Fallbezogener Vergleich: Chiapas-Konflikt.....	87
6.3	Bewertung oder Verhältnisbestimmung.....	96
7	Feministische Kritik	100
7.1	Rassifizierung – Verkapitalisierung – Vergeschlechtlichung	101
7.2	Erweiterung des Theorienvergleichs durch Kritik.....	106
7.3	Chiapas-Konflikt und Ausblick.....	107
8	Conclusio	112
9	Literaturverzeichnis	118

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Erkenntnistheoretische Gegenüberstellung.....	75
Tabelle 2: Gegenüberstellung der Machtdefinitionen.....	78
Tabelle 3: Theorienvergleich im Überblick.....	82

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Bewachte Überreste der Mayastätte in Tulum	1
Abbildung 2: Grafischer Überblick über den Inhalt der Masterarbeit	2
Abbildung 3: Geografische Lage Chiapas	15
Abbildung 4: Regionen innerhalb von Chiapas	15
Abbildung 5: Indigene Völker in Chiapas - Autonome Bezirke	16
Abbildung 6: Die ersten fünf Caracoles	27
Abbildung 7: Ergänzung - Analysecluster für den fallbezogenen Theorienvergleich	88
Abbildung 8: „Lento pero sin pausar“.....	117

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Anm. d. Verf. ⁱⁿ	Anmerkung der Verfasserin
bzw.	beziehungsweise
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Interamerikanische Kommission für Menschenrechte)
CNI	Congreso Nacional Indígena (Nationaler Kongress der Indigenen)
dt.	deutsch
engl.	englisch
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung)
Frayba	Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Menschenrechtsorganisation Fray Bartolomé de Las Casas)
geb.	geboren
LGBTQIA+	Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual/ Transgender, Queer, Intersexual, Asexual. Das + verdeutlicht, dass es noch mehr sexuelle Identitäten oder Geschlechtsidentitäten gibt.
Morena	Movimiento Regeneración Nacional (Bewegung der Nationalen Erneuerung, Mexikanische sozialdemokratische Partei)
PAN	Partido Acción Nacional (Partei der Nationalen Aktion; Mexikanische christdemokratische und konservative Partei)
PRI	Partido Revolucionario Institucional (Partei der institutionalisierten Revolution; Mexikanische sozialdemokratische Partei)
span.	spanisch
Übers. d. Verf. ⁱⁿ	Übersetzung der Verfasserin
u.a.	unter anderem
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation (Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur)
usw.	und so weiter
v.a.	vor allem
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel
zit. n.	zitiert nach
z.T.	zum Teil

1 Einleitung

„Preguntando caminamos.“¹
(Subcomandante Marcos 2012: 55)

Ein Bild sagt bekanntlich oft mehr als 1000 Worte.

So soll mit diesem Foto die widersprüchliche Haltung von Seiten des mexikanischen Staates hinsichtlich indigener Hochkulturen versinnbildlicht werden. Die Überreste der Mayaruinen vor dem Regierungsgebäude mitten in Tulum auf der Yucatán-Halbinsel werden polizeilich und schwer bewaffnet bewacht. Es macht den Anschein, als würden sich staatliche Institutionen um die Sicherheit und den Schutz indigener Kultur und damit ihrer Bevölkerung kümmern. Die soziale Realität ist – wie diese Arbeit am Fall des Chiapas-Konflikts im Südosten Mexikos zeigen wird – eine andere.



Abbildung 1: Bewachte Überreste der Mayastätte in Tulum
(Lindtner 2022a)

In der vorliegenden Masterarbeit wird ein fallbezogener Theorienvergleich angestellt, der sich für die jeweiligen sozialwissenschaftlichen Kontexte sehr bekannten Herrschaftstheorien aus dem lateinamerikanischen und dem europäischen Raum bedient. Diese stellen dialektisch vergleichende Erklärungsansätze für den seit fast 30 Jahren andauernden Chiapas-Konflikt dar, in welchem aufstandsbekämpfende Maßnahmen gegen die zapatistische und mit ihnen sympathisierenden Bevölkerung eingesetzt werden. Der Konflikt oder „Krieg der niederen Intensität“ findet in einem Spannungsfeld zwischen widerständiger, autonomer und basisdemokratischer Lebensweise und konterrevolutionären Bestrebungen und Wirkmechanismen statt. Den

¹ „Fragend schreiten wir voran.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses stellt dabei nicht die zapatistische Bewegung, sondern der Vergleich zwischen dem peruanischen Soziologen Aníbal Quijano und dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu dar. Ihre jeweiligen herrschaftsanalytischen Ansätze implizieren die Auseinandersetzung mit der Frage nach Macht, Kontrolle, Ausbeutung und Gewalt. So ergibt sich folgende Forschungsfrage:

Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede können zwischen Quijanos „Kolonialität der Macht“ und Bourdieus „Symbolischer Macht“ bzw. „Symbolischer Gewalt“ in Bezug auf den Chiapas-Konflikt ausgemacht werden?

Was in meinen ursprünglichen Überlegungen zur Verfassung dieser Masterarbeit noch als „Manipulation“ oder „Instrumentalisierung“ in kapitalistischen Systemen verhandelt und als These aufgestellt wurde, wird nun anhand soziologischer Konzepte auf einer höheren abstrakten Ebene vergleichend theoretisiert. Im nächsten Kapitel wird sogleich auf den fallbezogenen Theorienvergleich eingegangen, da dieser neben der Methodik die Grundlage für die Arbeit darstellt und an die Einleitung anschließend klärt, was mit dem Attribut des herrschaftsanalytischen Erkenntnisinteresses gemeint ist. Außerdem wird meine eigene Positionierung transparent dargelegt, um dem Anspruch einer reflexiven Soziologie gerecht zu werden und aufzuzeigen, dass ich als (angehende) Soziologin ebenso Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse bin.

Die folgende Grafik soll einen Überblick über die Arbeit geben, deren Aufbau anschließend erläutert wird.

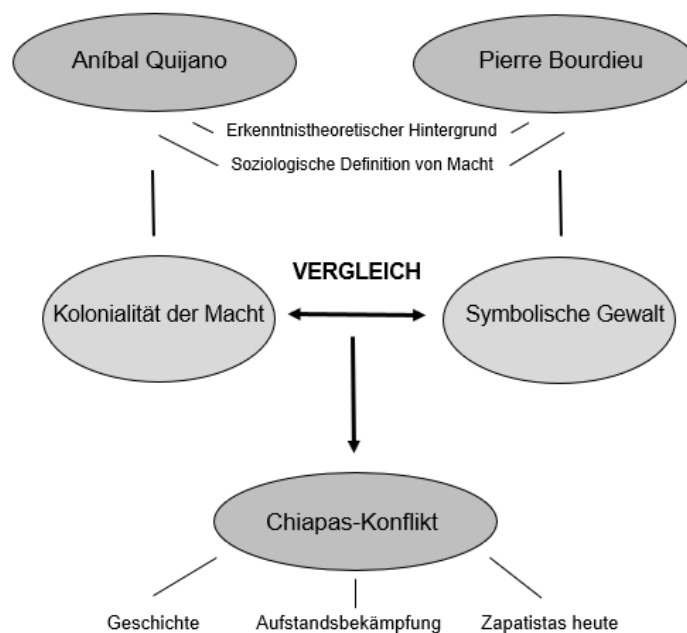


Abbildung 2: Grafischer Überblick über den Inhalt der Masterarbeit
(eigene Grafik)

So wird in einem nächsten Schritt der Anwendungsfall in seiner Komplexität dargelegt. Es werden die geschichtlichen Wurzeln des Chiapas-Konflikts nachgezeichnet, um dann auf die Strategien der Aufstandsbekämpfung als Herrschaftsinstrumente gegen die zapatistische Bewegung einzugehen. Die soziale Bewegung verlagert die Ausrichtung ihrer widerständigen Praxis um die Jahrtausendwende, sodass die zapatistische Organisationsform als Reaktion auf die politischen Entwicklungen im chiapanekischen Kontext Anfang der 2000er-Jahre vermehrt auf den Auf- und Ausbau ihrer autonomen Strukturen setzt. Mit der Erläuterung des zapatistischen Verständnisses von Macht wird auf den Theorieteil der Arbeit übergeleitet, da nach einer kurzen erkenntnistheoretischen Kontextualisierung Quijanos und Bourdieus soziologisches Verständnis des Phänomens der Macht/ Gewalt dargelegt wird. So wird eine herrschaftsanalytische Grundlage geschaffen, auf welche begrifflich präzise die jeweiligen Theorien aufbauen können. Im Kapitel zu Quijano wird die „Kolonialität der Macht“, welche sich mit dem Rassismus der kapitalistischen Verhältnisse und seit der Kolonialisierung eingeführten Rassifizierung der indigenen lateinamerikanischen Bevölkerung beschäftigt, rekonstruiert und anschließend auf den Chiapas-Konflikt angewandt. Demselben Aufbau folgend wird im Kapitel zu Bourdieu die „Symbolische Macht“ bzw. „Symbolische Gewalt“ als Erklärungsmodell für eine subtilere Ausübung von Gewalt, die erklärt, warum Herrschaftsverhältnisse doch eher stabil sind, angeführt und dann in Anwendung auf den chiapanekischen Konflikt diskutiert. Nachdem alle Elemente, die für die Diskussion zwischen Quijano und Bourdieu notwendig sind, getrennt voneinander und unter Verwendung von Primär- und Sekundärliteratur dargelegt sind, wird der herrschaftsanalytische Vergleich zwischen der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt angestellt. Für den besseren Überblick werden die herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zuerst tabellarisch dargestellt, um dann im Fließtext hermeneutisch erläutert zu werden. Im Anschluss daran wird der Theorienvergleich am Chiapas-Fall dialogisch diskutiert, was zur Frage hinführt, ob es zu einer Bewertung der Tauglichkeit kommen wird – also sich eine der beiden Theorien besser als die andere für den ausgesuchten Fall eignet – oder ob es sich um eine Verhältnisbestimmung handeln kann. Dieses Unterkapitel wird inhaltlich in Bezug auf die Geschichte, die Aufstandsbekämpfung und die heutige zapatistische Organisation klären, wie der Erklärungsgehalt der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Macht zueinander in Beziehung steht bzw. gebracht werden kann.

Abschließend wird in Form einer feministischen Kritikausübung eine zentrale Leerstelle, welche zuvor im Theorienvergleich herausgearbeitet wurde – nämlich die Nachordnung von Geschlechterverhältnissen und eine teilweise analytische Trennung der Kategorien der „Klasse“ und der „Ethnie“ – aufgezeigt. Damit soll der Theorienvergleich um einen

Aspekt, den sowohl Quijano als auch Bourdieu unberücksichtigt lassen, erweitert werden und den zapatistischen Frauen als strukturell mehrfachdiskriminierte indigene, arme Frauen Sichtbarkeit in ihrem Kampf verliehen werden.

Mit dem fallbezogenen Theorienvergleich soll eine Literaturarbeit vorgelegt werden, welche aufzeigt, welcher Grad an Erkenntnisgewinn durch eine dialektische Herangehensweise und direkte Anwendung verschiedener Theorien auf einen empirischen, höchst kontrovers diskutierten Untersuchungsgegenstand möglich ist. Besonders spannend erscheinen neben den Unterschieden, die zwischen Quijano und Bourdieu herrschaftsanalytisch auszumachen sind, die Lücken und Leerstellen innerhalb ihrer jeweiligen Perspektiven.

2 Fallbezogener Theorienvergleich

In diesem Kapitel wird die Methode des Theorienvergleichs als Grundbaustein der vorliegenden Arbeit dargelegt. Es wird das Erkenntnisinteresse erläutert sowie auf das Spezifikum der Fallbezogenheit eingegangen. Außerdem wird geklärt, warum es sich um einen herrschaftsanalytischen Vergleich mit Fokus auf Machtverhältnisse handelt. Abschließend wird meine eigene Positionierung, die immer wieder von Widersprüchen geprägt ist, bzw. mein Bezug zum ausgewählten Thema transparent gemacht. Es soll eine ernsthafte Auseinandersetzung ohne Beschönigung mit der zapatistischen Bewegung vorgenommen werden, in welcher die Verdinglichung der Alltagsverhältnisse in den Vordergrund gerückt wird.

2.1 Eine soziologische Methode zum Erkenntnisgewinn

Andreas Balog und Johann August Schüle in formulieren in dem Untertitel ihres herausgegebenen Buches über die Soziologie als eine multiparadigmatische Wissenschaft die interessante Frage: „Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?“ (vgl. Balog/Schüle in 2008). Diese Frage kann auf die Methode des Theorienvergleichs bezogen werden, da sie die Frage nach dem Ziel, dem Erkenntnisinteresse impliziert. In Bezug auf Hondrich, welcher maßgeblich an der in den 1970er-Jahren aufkommenden Theorievergleichsdiskussion beteiligt war, wird im Kapitel zu methodischen Theorienvergleichen in eben diesem Sammelband als generelles Ziel genannt, dass Relationen aufgedeckt werden sollen. Die damalige Debatte war einem Theorienpluralismus geschuldet, der innerhalb der Soziologie verortet wurde und der für einen Verlust des Überblicks über mehr oder weniger brauchbare Theorien verantwortlich gemacht wurde. Eine unaufgeklärte Theorienvielfalt sollte in einen reflektierten Pluralismus umgewandelt werden, um das Verhältnis der jeweiligen Positionen zueinander zu klären und zu ordnen. Dieses Vorhaben verlangte nach speziellen methodischen Anstrengungen, welche ihren Ausdruck im Theorievergleich, von dem man sich (vergeblich) eine gewisse Überschaubarkeit der Theorien und Positionen erwartete, finden sollte. (vgl. Greshoff 2008: 187–195; Bonacker et al. 2008: 7–13) Es wurde eine Verhältnisbestimmung angestellt und gleichzeitig von Bewertungen abgesehen. Die Frage, die sich daraus ergibt, ist also nicht, ob eine Theorie besser oder schlechter ist als eine andere, sondern verhalten sich die jeweiligen Theorien und Positionen komplementär, ersetzbar oder konkurrierend zueinander. (vgl. Hondrich 1976: 20, zit. n. Greshoff 2008: 189)

Für die vorliegende Arbeit sehe ich – trotz des nach wie vor bestehenden Theorienpluralismus – die Möglichkeit zum Erkenntnisgewinn gegeben. Ziel ist es, wie auch bei Bonacker, Greshoff und Schimank, welche verschiedene Sozialtheorien auf den Nordirlandkonflikt anwenden und miteinander vergleichen, unterschiedliche „soziologische Theorieansätze anhand eines empirischen Problemfalles in einen Vergleichshorizont zu stellen“ (Bonacker et al. 2008: 10). Die hier vorgenommene Untersuchung beschränkt sich auf zwei Theorien. Kann der Beschreibungs- bzw. Erklärungsgehalt der einen Theorie jenen der anderen Theorie ergänzen, ersetzen oder stehen sie in Konkurrenz zueinander? Mit anderen Worten „sollte geprüft werden, ob bzw. inwiefern die Konzepte und Methoden der verschiedenen sozialtheoretischen Positionen zu gleichen, ähnlichen oder unterschiedlichen Erklärungen des selben Phänomens führen“ (ebd.).

Da das Forschungsinteresse in einem herrschaftsanalytischen Vergleich liegt, wurden zwei Theorien, welche sich eingehend mit Machtverhältnissen beschäftigen, ausgewählt. Die Anwendung der Theorieansätze von Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolischer Macht beziehen sich auf den konkreten Fall der Herrschaftsausübung durch aufstandsbekämpfende Maßnahmen gegen die zapatistische Organisation und deren anhaltenden Widerstand.

In einem ersten Schritt werden die jeweiligen Theorien in ihren Grundzügen inklusive ihrer Problembearbeitungs- und Problemlösungsqualitäten skizziert. Im Anschluss werden die Theorien zuerst jede für sich in Verbindung mit der chiapanekischen Realität gebracht und somit als Erklärungskonzept für den empirischen Fall angewandt. Diese Anwendung bzw. Analyse dient als Grundlage für den methodischen Vergleich im Sinne einer „Grund-Verhältnisklärung“, welcher die Kategorien „Gleichheit“ und „Alternativität“ zu Grunde liegen. (vgl. Greshoff 1999: 19-30, zit. n. ebd.: 8) Das bedeutet, es wird nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Quijanos und Bourdieus Theorien bzw. Konzepten gesucht, um dann diskutieren zu können, ob sie komplementär oder konkurrenzhaft zueinander verstanden werden müssen oder einander ersetzen können. Quijanos Kolonialität der Macht soll mit Bourdieus Symbolischer Macht über den Bezug zum gleichen Gegenstand ins Gespräch gebracht werden. Es könnte – in Bezug auf Baumann und Bonacker – davon gesprochen werden, dass „eine Aufforderung zum intertheoretischen Dialog“ (Baumann/Bonacker 2008: 229) besteht. Des Weiteren formulieren sie die konkreten Fragen des fallbezogenen Theorienvergleichs wie folgt:

„Gibt es konsensuale bzw. komplementäre Erklärungen und Beschreibungen des ausgewählten Falles? Gehen Unterschiede zwischen verschiedenen

Sozialtheorien auf Unterschiede im Vokabular oder auf unterschiedliche Aufmerksamkeiten für bestimmte Phänomene zurück? Oder basieren sie auf gleichsam harten und unauflösbaren methodologischen Differenzen?“ (ebd.: 229–230)

Indem der Dialog zwischen Theorien gesucht wird, wird von einem „Entscheidungszwang“ Abstand genommen. Es soll weder die Theorie an der Empirie gemessen und getestet werden, wie es der empirische Theorienvergleich vorschlägt, noch soll eine reine Rekonstruktion von Theorie ohne Bezug auf Empirie angestellt werden, wie dies im systematischen Theorienvergleich der Fall ist. Mit dem fallbezogenen Theorievergleich wird ein Mittelweg eingeschlagen, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von soziologischen Beschreibungen und Erklärungen am Fall herausfinden will. Die Dialogbereitschaft zwischen den Theorien, soviel sei vorweggenommen, will einer Idealisierung oder besser der Idealvorstellung von einer einzigen erklärenden Theorie eine Absage erteilen, Radikalpositionierungen vermeiden und einen kritischen, wissenschaftlichen Geist aufrechterhalten. (vgl. ebd.: 229–250)

Abschließend wird noch darauf aufmerksam gemacht, dass der ausgewählte empirische Untersuchungsgegenstand als beispielhafter Gegenstand gewertet werden muss. Wie bei Bonacker, Greshoff und Schimank ist das primäre Anliegen dieser Arbeit, „allgemeine sozialtheoretische Ansätze hinsichtlich ihrer Grundlagenkonzepte, die in dynamischer Hinsicht die operative und strukturelle Seite sozialer Gebilde in den Blick nehmen lassen, anhand eines empirischen Gegenstandes in einen Vergleichshorizont zu stellen“ (Bonacker et al. 2008: 11).

Um auf die Ausgangsfrage dieses Unterkapitels zurückzukommen, ob eine Erkenntnisnotwendigkeit in der Soziologie gegeben sein muss oder sie sich in einem durchgehenden Übergangsstadium befindet, so lässt sich diese Frage für die vorliegende Arbeit folgendermaßen beantworten: Es besteht ein gewisses Interesse an einem Erkenntnisgewinn, welches durch die Methode des fallbezogenen Theorienvergleichs, die auch laut Zapf „[u]nbestritten [...] ein erstrangiges Instrument [ist], um methodisch angeleitet wissenschaftliche Erkenntnis zu produzieren“ (Zapf 2018: 40), erreicht werden soll. Die Erkenntnis wird aber weniger darin bestehen, dass Quijano oder Bourdieu als Gewinner bzw. Verlierer des Vergleichs hervorgehen, sondern miteinander in Dialog gebracht werden. Auch wenn dieses Gespräch zu Erkenntnissen führen wird, befindet es sich in einer Art „Durchgangsraum“, in einem Stadium des Übergangs, da die Erkenntnisse fast schon darauf warten, dass deren Gültigkeit

angezweifelt wird und sie dadurch weiterentwickelt oder widerlegt werden. Dem Wesen der (Sozial-)Wissenschaften wohnt ein Übergangscharakter inne und dennoch gelangen Wissenschaftler*innen zu Erkenntnissen. Ob diesem Theorienvergleich gelingt, soweit zu objektivieren und zu abstrahieren, dass genügend Distanz zu der von mir bevorzugten Theorie gehalten wird, wird letzten Endes von dem*der Leser*in zu entscheiden sein. Denn „[d]ialogisch vergleichen heißt, nicht zu versuchen, das Andere und Fremde auf das Eigene und Vertraute zu reduzieren“ (Zima 1999: 594, zit. n. Hollstein-Brinkmann 2005: 29).

2.2 Erkenntnisinteresse und Anspruch eines herrschaftsanalytischen Vergleichs

Was hat es nun mit der Ergänzung des „herrschaftsanalytischen“ Theorienvergleichs auf sich? Einerseits verrät sie, welche Art der soziologischen Theorien miteinander verglichen werden und schafft gleichzeitig eine Abgrenzung bzw. eine Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes. Andererseits ist dem, was ich herrschaftsanalytischen Vergleich nenne, ein bestimmtes Erkenntnisinteresse eingeschrieben. Mich interessieren Herrschafts- und Machtverhältnisse, was zur Erläuterung dessen führt, wie es zur Auswahl der Theorien gekommen ist. Erst das anschließende Unterkapitel wird verraten, weshalb als Anwendungsbeispiel der Chiapas-Konflikt in Mexiko gewählt wurde.

Einleitend sei die Frage in den Raum gestellt, ob die Soziologie als eine Disziplin objektiver Sozialwissenschaft auftreten kann. In Abgrenzung zum Begründer der deutschen Soziologie Max Weber, welcher bereits 1904 über die Objektivität der Sozialwissenschaften und ihre vermeintliche Werturteilsfreiheit philosophiert hat (vgl. Weber 1904: 22-87), wird in der vorliegenden Arbeit von der Annahme ausgegangen, dass allein durch die Festlegung des Untersuchungsgegenstands sowie der Auswahl der Theorien ein gewisses (gesellschafts-)politisch geformtes Forschungsinteresse besteht. An dem Punkt, wo sich kritische von traditioneller Theorie unterscheidet, wird sie nicht unwissenschaftlich oder gar willkürlich. Vielmehr ist es der kritischen Theorie bzw. der kritischen Soziologie ein Anliegen, die Verstrickung von Wissenschaft und Herrschaft aufzudecken und so von einer positivistischen Beschreibung gesellschaftlicher Zustände weg zu kommen. Die kritische Auseinandersetzung mit (ökonomischen) Kategorien und gemachten Verhältnissen, die das aktuelle gesellschaftliche Leben beherrschen, ist nicht nur Analyse oder Reflexion – sie ist, so

Max Horkheimer, sogleich eine Verurteilung der bestehenden Gesellschaftsordnung. (vgl. Schwandt 2010: 18–49)²

Nach diesem einleitenden Plädoyer für kritische Sozialwissenschaften, wird auf den dezidiert formulierten Anspruch eines herrschaftskritischen Theorienvergleichs eingegangen, welcher eng mit der Frage der Macht verwoben ist. Aníbal Quijano ist neben Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel und María Lugones einer der wichtigsten Vertreter*innen der dekolonialen Theorie und eignet sich für die spätere Theoriearbeit, da er sowohl Macht definiert als auch eine Theorie der Macht aufstellt und direkten Bezug auf dekoloniale Praxis, wie es die zapatistische Praxis ist, nimmt. Eine Auseinandersetzung mit der dekolonialen Theorie hat mich bereits während des Studiums fasziniert, da sie globale Machtstrukturen analysiert und anhand der sozialen Realität lateinamerikanischer Staaten aufzuzeigen vermag, inwiefern sich die koloniale Herrschaft, auch nach ihrer geschichtlich-formalen Beendigung, noch immer strukturell auf die Gesellschaft auswirkt. Vielleicht bin ich noch neugieriger geworden, weil dekoloniale Theorie innerhalb der Curricula und insgesamt im deutschsprachigen Raum keine (oder kaum) Beachtung findet. (vgl. Garbe 2020: 152; Leopold-Franzens-Universität Innsbruck 2020)

Die Auswahl, wer Quijano im Theorienvergleich gegenübergestellt werden soll, war um einiges schwieriger und an verschiedenste Überlegungen gebunden. Die naheliegendste Möglichkeit bzw. jene, die am offensichtlichsten Unterschiede aufgewiesen hätte, wäre ein Vergleich der dekolonialen Theorie mit der Modernisierungs- oder Dependenztheorie gewesen. Doch gilt das Forschungsinteresse nicht der Reproduktion bereits bestehender Vergleiche, sodass eine erste Annäherung in Bezug auf die Theorienauswahl über etwaige Gemeinsamkeiten von Theoretiker*innen stattgefunden hat. So wurde nach einem kritischen, materialistisch-strukturalistischen, männlichen Theoretiker gesucht, der ungefähr zur gleichen Zeit wie Quijano wirkte, sich auch mit der Frage der Macht auseinandersetzte und im Idealfall ebenfalls eine eigene Theorie dazu verfasste. Er sollte jedoch aus dem europäischen Kontext stammen, aus dem Kontext, der mir sowohl alltagspraktisch als auch wissenschaftstheoretisch vertraut ist, dem aber nicht ohne weiteres eine offensichtliche eurozentristische Sichtweise vorgeworfen werden konnte. Nach der Lektüre Michel Foucaults, Immanuel Wallersteins, Norbert Elias' und dann Stephan Lessenichs, führte der Weg über Antonio Gramsci zu Pierre Bourdieu. Seine theoretischen Ansätze sind

² Dass die vorliegende Literararbeit (und alle wissenschaftlichen Arbeiten) trotz kritischer Ausrichtung dennoch unter Einhaltung qualitativ-sozialwissenschaftlicher Standards verfasst wird, sei der Transparenz halber erwähnt.

sowohl wichtiger Bestandteil des Soziologiestudiums in Innsbruck und begleiten mich darüber hinaus seit etlichen Jahren in meinem beruflichen Alltag als Sozialarbeiterin. Bourdieus Symbolische Macht erschien als Konzept geeignet, Quijanos Perspektive der Kolonialität der Macht gegenüberzustellen. Besonders spannend ist, dass Bourdieu – im Gegensatz zu den zuvor genannten Theoretikern – im Zuge seines Militärdienstes Erfahrungen im von Frankreich kolonialisierten Algerien gemacht hatte, dem somit eine gewisse „koloniale Erfahrung“ zwar nicht eigen, aber auch nicht ganz fremd war. Somit waren die wesentlichen Kriterien, nach welchen ein zweiter Theoretiker für den Vergleich gesucht wurde, erfüllt.

Das Grundgerüst war sowohl thematisch als auch theoretisch geschaffen und die wissenschaftliche Exploration nach dem „choque“ (dt.: „Kollision/ Zusammenstoß“), also dem Punkt, an dem sich die eine von der anderen Theorie grundlegend unterscheidet, konnte beginnen. Das Resultat war weder offensichtlich noch bereits erforscht und viele Male rezipiert. So ergibt sich die bereits in der Einleitung angeführten Frage, der mittels des herrschaftsanalytischen Vergleichs auf den Grund gegangen wird:

Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede können zwischen Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolischer Macht/ Gewalt in Bezug auf den Chiapas-Konflikt ausgemacht werden?

2.3 Reflexive Soziologie und eigene Positionierung

Manchmal ist das, worüber nicht gesprochen wird, spannender als das, worüber viel gesprochen wird. Das betrifft nicht nur die dekoloniale Theorie als Randerscheinung im hiesigen sozialwissenschaftlichen Kontext, sondern auch die Beschäftigung mit einer sozialen bzw. sozialrevolutionären und linksradikalen Bewegung aus dem Südosten Mexikos. Die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak formuliert 1988 in Bezug auf die Möglichkeit des Sprechens und des Gehörtwerdens marginalisierter Gruppen, welche sie die „Subalterne“ nennt, die spannende Frage: „Can the subaltern speak?“ (vgl. Spivak 2011) An dieser Stelle soll dargelegt werden, wie es zur Auswahl des Themas meiner Masterarbeit gekommen ist, in welchen Widersprüchlichkeiten ich mich verstrickt sah und auf welche Art und Weise versucht wird, den Zapatistas als Subalterne eine Stimme zu verleihen. Es wurde des Weiteren intendiert, einen konstruktiven, reflektierten und selbstkritischen Umgang mit meiner Position innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen sowie der Positionierung innerhalb der Soziologie zu suchen. Auch wenn der Umgang ein anderer war, so war Bourdieu als französischer

Soziologe in Algerien einem ähnlichen „Dilemma“ (Kastner 2011b: 282; Robbins 2008: 61) hinsichtlich seiner Position(ierung) ausgesetzt.

Vergangenes Jahr, 2022, hatte ich die Möglichkeit, für einige Monate zu verreisen.³ Das schon lange zuvor bestehende Interesse an der zapatistischen Bewegung und ihrer Lebensweise nach Prinzipien des „buen vivir“⁴ sowie der Besuch einer Delegation in Europa im Herbst 2021 haben mich dazu veranlasst, in den Südosten Mexikos zu reisen. Es stellte sich schnell heraus, dass es sich um keine gewöhnliche Reise handeln würde. Es war vielmehr eine direkte Konfrontation mit der lateinamerikanischen Alltagsrealität, welche ich vor 10 Jahren, als ich in Honduras lebte, oft romantisierte und durch die Brille einer die Verhältnisse idealisierenden, eurozentrisch-geprägten, unreflektierten 18-Jährigen sah. Als Menschenrechtsbeobachterin in zapatistischen Dörfern setzte ich mich vergangenes Jahr intensiv mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in Chiapas auseinander und wurde gleichzeitig Zeugin von einem Konflikt, der tief in der indigenen und mexikanischen Gesellschaft verankert ist. Obwohl das oberste Prinzip während der Beobachtung ist, eine neutrale Position einzunehmen und nicht zu intervenieren, ist es natürlich ein politisches und solidarisches Unterfangen, in Krisengebieten aufhältig zu sein, um zu beobachten, zu dokumentieren und (inter-)national darauf aufmerksam zu machen, sollte es zu Menschenrechtsverletzungen kommen. Diese werden im chiapanekischen Kontext vordergründig von staatlichen Institutionen (Polizei, Militär, Politiker*innen, ...), paramilitärischen Gruppierungen und verfeindeten Nachbardsdörfern an der indigenen – im Speziellen der zapatistischen – Bevölkerung ausgeübt. (vgl. CDH Frayba 2015, zit. n. Frayba 2022b: 12–15)⁵

Neben meinem persönlichen bzw. politischen Bezug und dem Interesse an globalen Herrschaftsverhältnissen, möchte ich die anfängliche Unsicherheit bzw. Ambivalenz transparent machen, mit der ich mich konfrontiert sah, als ich darüber nachdachte, meine Abschlussarbeit in Bezug auf den Chiapas-Konflikt zu schreiben. Einerseits war ich an einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der erlebten Erfahrungen sehr interessiert und

³ Ich war in Bildungskarenz, konnte Weiterbildungsgeld beziehen und mir eine Pause vom sozialarbeiterischen Alltag verschaffen. In dieser Zeit habe ich die für das Soziologiestudium noch ausstehenden Kurse absolviert und habe mich dann dazu entschlossen, eine Art „politische Bildungsreise“ nach Mexiko zu unternehmen.

⁴ In verschiedenen Regionen Lateinamerikas haben sich Widerstände gegen die „Kolonialität der Macht“ gebildet, welche „auf einer befreienden Rationalität gründet und ein Zusammenleben ausgehend von sozialen Beziehungen fördert. Dieses Zusammenleben basiert auf einer Solidarität/Reziprozität (sowohl untereinander als auch gegenüber der Natur) sowie auf einer kollektiven öffentlichen Autorität, die das Ergebnis eines autonomen Entscheidungsfindungsprozesses von sozialen Subjekten ist.“ (Marañón 2013: 117)

⁵ Für Interessierte vgl. Lindtner 2022 zum Thema Menschenrechtsbeobachtung

wollte mich näher mit den lateinamerikanischen bzw. mexikanischen Verhältnissen auseinandersetzen. Darüber hinaus ist in einigen Gesprächen mit den Zapatistas deutlich geworden, dass sie sich aufgrund ihrer historisch-materiellen Bedingungen nicht nur wünschen, ihre Ideen und Ideale zu verbreiten und sich mit Menschen global zu vernetzen, sondern ihr (Über-)Leben bis zu einem gewissen Grad davon abhängt, die internationale Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Ähnlich wie Bourdieu die Fotografie diente, den Algerier*innen zu vermitteln, „Ich interessiere mich für euch, ich stehe auf eurer Seite, ich höre euch zu, ich werde bezeugen, was ihr hier erlebt“ (Bourdieu 2003a: 32f, zit. n. Kastner 2011b: 283) ist diese Arbeit ein – wenn auch kleiner – Beitrag, Anteil an der zapatistischen Lebensrealität zu nehmen. Andererseits betrachtete ich mich durch meine Position in der Gesellschaft eigentlich als ungeeignet, die Zapatistas als Forschungsgegenstand heranzuziehen. Ich wollte keinesfalls die weiße, ökonomisch abgesicherte Europäerin sein, deren Ziel es ist, sich selbst Vorteile mit der Erlangung des Mastertitels zu verschaffen. Außerdem ergeben sich Widersprüche, und dabei denke ich an Rosa Luxemburgs „Sozialreform oder Revolution“ (vgl. Luxemburg 1908), indem über eine sozialrevolutionäre Bewegung, welche gewaltvollen Verhältnissen ausgesetzt ist, zu schreiben, während ich in Österreich in einer gesellschaftspolitisch (noch) friedlichen Wirklichkeit lebe, in welcher ein vergleichsweise stark ausgebauter Sozialstaat existiert.

Wie gelingt es schließlich, über eine indigene Bevölkerungsgruppe zu schreiben, ohne einen unreflektierten eurozentrischen Blickwinkel einzunehmen und das, was Quijano Kolonialität nennt, zu reproduzieren? Ich möchte einige Punkte anführen, die mir als wichtig erscheinen – in der gleichzeitigen Überzeugung, dass die Widersprüche, in denen wir leben, nicht nur von uns selbst – wie dies das neoliberale Paradigma vorschlägt – aufgelöst werden können. Vielmehr werden die Widersprüche strukturell produziert und stehen in Wechselwirkung zum individuellen Erleben.

- Allem voran ist es wichtig, die eigene Position in den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen zu reflektieren und offen zu legen. Selbstkritik und Transparenz tragen dazu bei, dass in der sozialwissenschaftlichen Tätigkeit das bestehende hegemoniale Wissen nicht blind reproduziert wird.
- Mit einem höheren Bildungsgrad durch die Erlangung des Mastertitels sehe ich eine Möglichkeit gegeben, eine bessere Ausgangsposition zu generieren, um innerhalb der bestehenden Verhältnisse für mehr soziale Gerechtigkeit zu kämpfen.

- Den Zapatistas wird eine Stimme gegeben, indem im Kapitel zum Chiapas-Konflikt aus ihren eigenen Schriften zitiert wird und ihre Sicht sowie jene von sie begleitenden Menschenrechtsorganisationen dargelegt werden.
- Die dekoloniale Theorie aus Lateinamerika als hierzulande noch eher unbekanntes Theorie – auch weil viele Schriften aus dem Spanischen noch nicht übersetzt sind – ist wichtiger Baustein der vorliegenden Arbeit. Mit Quijano wurde ein peruanischer Soziologe ausgewählt.
- Mit dem Theorienvergleich als Methode und der Auswahl Bourdieus, welcher als Klassiker der europäischen Soziologie gilt und Quijano gegenübergestellt wird, soll auf theoretischer Ebene der Versuch unternommen werden, europäische und lateinamerikanische soziologische Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Es geht nicht um die Herstellung einer Dominanz, sodass die eine Theorie gegenüber der anderen Theorie oder der eine Theoretiker gegenüber dem anderen Theoretiker als Gewinner hervorgeht. Der Anspruch ist viel mehr einer, der versucht, Herrschaftsverhältnisse radikal zu kritisieren und nach Möglichkeiten sucht, wie ein „Dialog auf Augenhöhe“ hergestellt werden kann.
- Als letzten Punkt möchte ich anführen, dass eine Übersetzung ins Spanische angedacht ist, um diese Masterarbeit z.B. in Form eines Artikels einer spanischsprachigen Leser*innenschaft zugänglich machen zu können.

Ähnlich wie die Zapatistas in ihrem chiapanekischen Kontext politische Antworten auf die ungerechten Verhältnisse formulieren und praktisch umsetzen, kann auch hier in Österreich und in Europa für eine gesellschaftliche Veränderung, in der die Würde aller Menschen gewahrt und der Planet Erde als unsere Heimat respektiert wird, gekämpft werden. Und manchmal, ja manchmal ist es schön, über die Grenzen hinaus Kontakte aufzubauen, sich auszutauschen und voneinander zu lernen. In diesem Sinne wird anschließend erläutert, wer die Zapatistas sind und worin der Chiapas-Konflikt besteht.

3 Chiapas-Konflikt: wie Gewalt ausgeübt, Widerstand aber nicht verhindert wird

Das thematisch einleitende Kapitel in die vorliegende Masterarbeit scheint einen etwas polemischen, vielleicht nicht zu sehr verwissenschaftlichten Titel aufzuweisen. Das liegt nicht etwa daran, sich auf reißerische Art einem Thema annähern zu wollen, sondern impliziert vielmehr den Versuch, ein hochpolitisches Thema als solches zu erkennen, anzuerkennen und als solches zu behandeln. Wer übt Gewalt aus? Wer leistet Widerstand? Wo ist Chiapas und wer sind überhaupt die Zapatistas?

In diesem Kapitel wird, so knapp wie möglich, aber so ausführlich wie nötig, erläutert, in welchem Kontext die anschließende theoriegeleitete und -vergleichende Diskussion geführt und angewandt wird. Neben einer geografischen, einer sozialen bzw. sozioökonomischen Kontextualisierung und einer Historisierung wird eine Bestandsaufnahme der Gegenwart des Chiapas-Konflikts vorgenommen. Zuerst wird dargelegt, wie es zur Gründung der EZLN bzw. der Zapatistas als Bewegung gekommen ist. Es werden wichtige Bezugspunkte für die nach wie vor gegebene Unterdrückung der indigenen Bevölkerung in der mexikanischen bzw. chiapanekischen Geschichte nachgezeichnet. Im Anschluss wird erläutert, wie die Gewalt in Form von unterschiedlichen Strategien der Aufstandsbekämpfung seit den 1990er-Jahren aufrechterhalten und weiterhin – bis heute – angewandt wird. Abschließend wird die Entwicklung der zapatistischen Bewegung nachgezeichnet und geschildert, wie sie sich als widerständige Indigene organisieren. Dieses Kapitel wird mit dem zapatistischen Verständnis von Macht abgeschlossen, welches gleichzeitig die Überleitung zum Theorieteil, in welchem die soziologischen Machttheorien von Quijano und Bourdieu nachgezeichnet werden, darstellt.

3.1 Ausgangslage in Chiapas

Zum geografischen Kontext: Chiapas ist ein Bundesstaat im Südosten Mexikos und grenzt an Guatemala an, was ihn zum Transitgebiet mittel- und südamerikanischer Migrant*innen macht. Außerdem ist Chiapas der innerhalb von Mexiko reichste Bundesstaat in Bezug auf Wasservorkommen und Wasserkraft. Weltweit zählt er zu den Orten mit der größten Biodiversität aufgrund der großen Wald- und Dschungelflächen. Auch sein Erdölvorkommen ist hoch. (vgl. CEDOZ 2005)



Abbildung 3: Geografische Lage Chiapas
(Solidarity Webzine, zit. n. Forbis 2014)

Chiapas wird in verschiedene geografische bzw. sozioökonomische Regionen unterteilt (vgl. Abbildung 4), wobei die Zapatistas und sich solidarisierende indigene Maya-Stämme vorwiegend in „La Selva Lacandona“, „Los Altos“, „La Meseta Comiteca“ (\triangleq „La Fronteriza“), „La Sierra Mariscal“, „La Mezcalapa“, „De Los Bosques“ sowie in einem Teil der Region „Norte“ aufhältig sind (vgl. Abbildung 5).

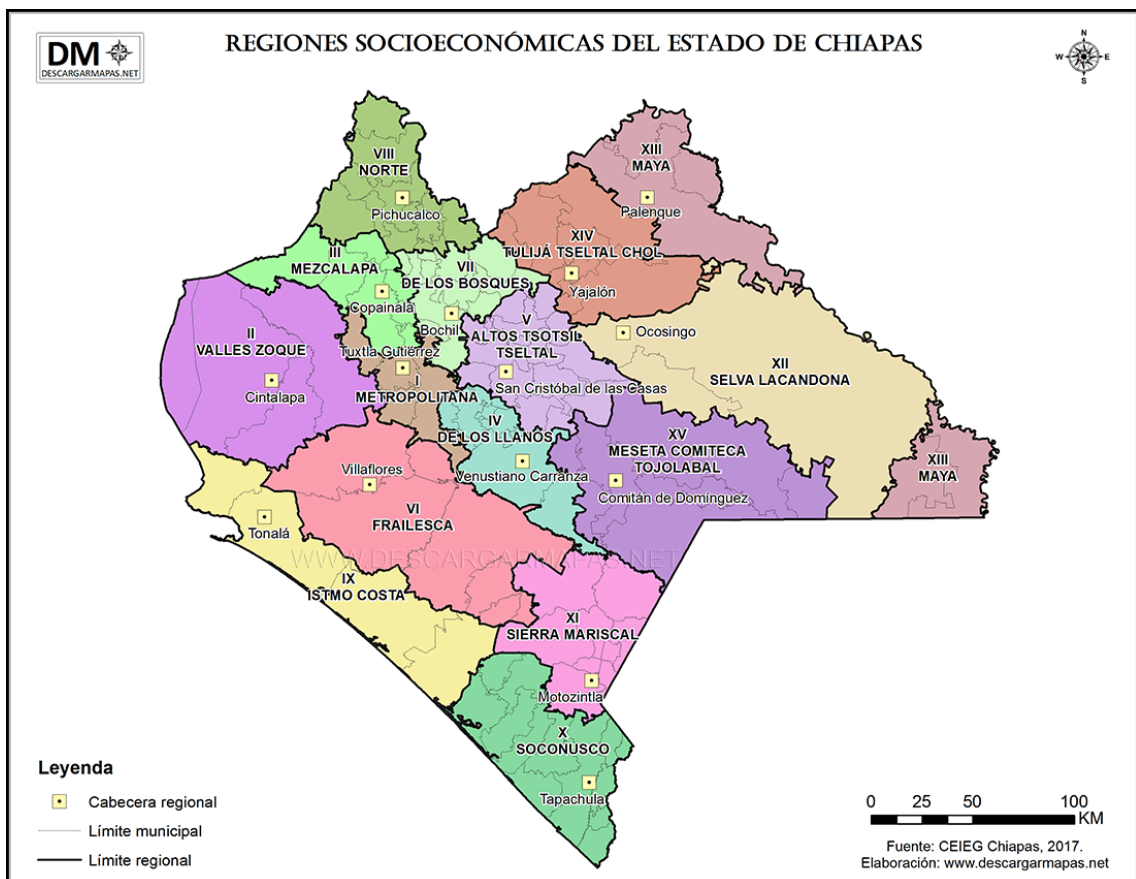


Abbildung 4: Regionen innerhalb von Chiapas
(CEIEG 2017)

Die Zapatistas gehören den „pueblos“ (dt.: „Stämme/ Völker“) der Tzotziles, Tzeltales, Mames, Choles, Tojolabales und Zoques an. Ihre autonom verwalteten Bezirke befinden sich in den farblich markierten Regionen der Abbildung 5, welche vorwiegend von Indigenen bewohnt werden, aber nur z.T. zapatistisches Territorium sind. Die nachfolgende Karte zeigt, wo die jeweiligen „pueblos“ und unter ihnen die Zapatistas leben.

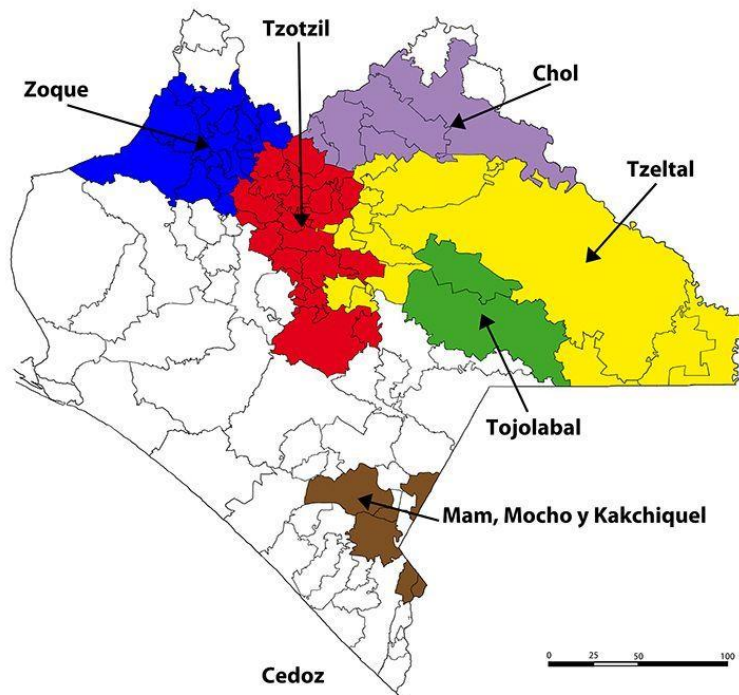


Abbildung 5: Indigene Völker in Chiapas - Autonome Bezirke
(Cedoz, zit. n. Miranda 2016)

Von den im Jahr 2020 5,543,828 registrierten Einwohner*innen sprechen ca. 25% oder in absoluten Zahlen 1,387,295 Personen indigene Sprachen. (vgl. INEGI 2020a, 2020b) Eine Erhebung von 2015 hat ergeben, dass sich von der registrierten chiapanekischen Bevölkerung 36,15% als indigen betrachten. (vgl. INEGI 2015) Heute gilt Chiapas nicht nur als einer der ärmsten Bundesstaaten Mexikos, sondern als eine der ärmsten Regionen Lateinamerikas. (vgl. Trzeciak/Meuth 2013: 63) Über 75% der Bevölkerung lebt in einem Zustand der Armut, wobei 29% in extremer Armut lebt. (vgl. CONEVAL 2020) Der Großteil der Bevölkerung lebt von der Subsistenzwirtschaft. Die soziale Ungleichheit und Polarisierung wurde vor allem durch Ausbeutung der natürlichen Ressourcen sowie des Holzes und des Viehs, durch Wirtschaftskrisen und neoliberale Politikreformen verschärft, was die Verarmung vieler Chiapanek*innen beschleunigte. Die von Seiten der Regierung implementierten, oft mit EU-Geldern subventionierten

Megaprojekte tragen ebenso einen wesentlichen Teil dazu bei, nicht nur den Zugang, sondern eben die Ausbeutung von Rohstoffen für den Export (Stichwort: Extraktivismus) sicherzustellen und so die industrielle Entwicklung und den Wohlstand des globalen Nordens zu gewährleisten. Auch als alternativ verkaufte Tourismusangebote des „ecoturismo“ (dt.: „Ökotourismus“) und Infrastrukturprojekte tragen dazu bei, dass im Namen der Entwicklung und Wettbewerbsfähigkeit der Region Lebensraum von Pflanzen, Tieren und Menschen begrenzt und z.T. zerstört wird. (vgl. CEDOZ 2005; Trzeciak/Meuth 2013: 63) Als aktuelles Beispiel kann die Errichtung des 1.500 Kilometer langen „Tren Maya“ (dt.: „Maya-Zug“) genannt werden. Das Projekt suggeriert, den „Weg in die Moderne“ mit all seinen Implikationen zu bahnen. Der Preis, der dafür in Kauf genommen wird, sind Naturzerstörung und die Missachtung der Rechte sowie die Landnahme und Vertreibung der Indigenen und eine erweiterte Militarisierung in einer der konfliktreichsten Regionen des mexikanischen Staates. (vgl. ya-basta-netz 2022)

Alberto Acosta schreibt als ecuadorianischer Intellektueller (vormals auch Politiker):

„Vor allem die rohstoffreichen Länder scheinen in einer perversen Logik zur Unterentwicklung verurteilt zu sein, ein Phänomen, das man auch als ‚Paradoxon des Überflusses‘ oder ‚Fluch des Ressourcenreichtums‘ bezeichnet. Es verzerrt die Struktur und die Zuteilung der wirtschaftlichen Ressourcen, verstärkt die ungleiche Einkommensverteilung und die Krisenanfälligkeit, verbreitet Armut, schwächt die staatliche Institutionalität und stärkt die Korruption.“ (Acosta 2012)

Soziale und sozioökonomische Ungleichheit, welche historisch gewachsen sind, bilden den Ausgangspunkt für die Kämpfe um würdige und gerechtere Lebensverhältnisse. In welchem Kontext ist der Widerspruch entstanden, dass Chiapas so reich an natürlichen Ressourcen ist und gleichzeitig eine (extrem) verarmte Bevölkerung aufweist?

3.2 Eine Geschichte von 500 Jahren Kampf

Diese Arbeit setzt sich theorienvergleichend mit der zapatistischen Bewegung, welche fortwährend Widerstand gegen ihre Unterdrückung leisten muss, um zu überleben, auseinander. Dieser Auffassung sind nicht nur sie selbst als „pueblos en resistencia“ (dt.: „Gemeinden im Widerstand“) in Chiapas, sondern auch der CNI („Congreso Nacional Indígena“, dt.: „Nationaler Kongress der Indigenen“), welcher auf nationaler Ebene für die Interessen der indigenen Bevölkerung einsteht. Lokale Menschenrechtsorganisationen (vgl. v.a. Frayba 2023b; Red por la Paz 2015) teilen ebenso wie dekoloniale Theorieansätze (vgl. z.B. Kastner 2022) und progressive

internationale Berichterstattung (vgl. z.B. Feli/Phi 2022; Lindtner 2022c; ya-basta-netz 2022) deren Ansicht. Auf amerikanischer Ebene kann die CIDH („Comisión Interamericana de Derechos Humanos“, dt.: „Interamerikanische Kommission für Menschenrechte“) als die Menschenrechte-verteidigende Instanz angeführt werden. (vgl. CIDH 2023) Sowohl national als auch international erfahren die Zapatistas nicht zuletzt von selbstorganisierten Kollektiven viel Solidarität.

Die Zapatistas sprachen 1993 in der ersten Deklaration des lakandonischen Urwalds davon, dass sie sich selbst als „Produkt von 500 Jahren Kampf“ (Comandancia General del EZLN 1993) verstehen. Diese Historisierung soll im Folgenden in aller Kürze skizziert werden, um ein umfassendes Verständnis für ihre revolutionären Absichten zu schaffen und um einer geschichtlichen Soziologie gerecht zu werden, welche nicht zuletzt auch Quijano und Bourdieu befürworten.

Zum historischen Kontext: Die EZLN („Ejército Zapatista de Liberación Nacional“; dt.: „Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung“) gründete sich 1983 im lakandonischen Urwald im südöstlich gelegenen mexikanischen Bundesstaat Chiapas (vgl. Abbildung 4, gelblich hinterlegte Region „Selva Lacandona“). Eine 1967 gegründete Gruppe von Guerillakämpfern der FLN („Fuerzas de Liberación Nacional“; dt.: „Nationale Befreiungskräfte“) sah nach dem Massaker von Tlatelolco 1968 neben vielen anderen sozialen Bewegungen den bewaffneten Kampf als einzig mögliche Form des Widerstands, um gehört zu werden. Das Massaker von Tlatelolco, bei welchem in dem Stadtteil von Mexiko-Stadt friedliche Studierendenproteste stattfanden, welche von Polizei und Militär brutal niedergeschlagen wurden, bildete den Höhepunkt der Gewaltanwendung der PRI-Regierung. Die PRI („Partido Revolucionario Institucional“; dt.: „Partei der institutionalisierten Revolution“) regierte den mexikanischen Staat von 1929 bis 2000. Erst 2018, kurz vor dem 50. Jahrestag wurde der Massenmord an den 200 bis 300 Studierenden als Staatsverbrechen deklariert, welches zum Ziel hatte, die Proteste zu kriminalisieren. (vgl. Roldán/Miranda 2018)

So verbündeten sich die marxistisch-leninistisch orientierten Guerillakämpfer – einer von ihnen war Subcomandante Marcos, welcher später noch großes Aufsehen erregen sollte – mit chiapanekischen Indigenen und Mestizen. Innerhalb von 10 Jahren, ab der Gründung 1983 bis zum bewaffneten Aufstand am 1. Jänner 1994, war die EZLN von einer kleinen Gruppe zu einer aus mehreren tausenden, vorwiegend aus Indigenen bestehenden Bewegung angewachsen. Der Tatendrang der Guerillakämpfer der FLN nach dem Massaker von Tlatelolco und die seit Jahrhunderten erlebte Unterdrückung

indigener Völker Mexikos führte dazu, dass ein Voneinander-Lernen und sich Vorbereiten stattfand. (vgl. Baschet 2018: 23–32)

Die bereits erwähnten 500 Jahre Kampf von Indigenen beziehen sich in ihrem Ursprung auf die spanische Eroberung des heutigen Mexikos ab 1519 unter Hernán Cortés. Mit der gewaltvollen Aneignung des von Maya und Azteken besiedelten Landes sowie der Ermordung und Versklavung der Naturvölker begann die Unterdrückung der Indigenen. Die erste Deklaration des lakandonischen Urwalds der EZLN nannte als weitere geschichtliche Höhepunkte des Kampfes den Unabhängigkeitskrieg gegen die spanische Kolonialherrschaft, welcher von 1810 bis 1821 andauerte und die mexikanische Unabhängigkeit zur Folge hatte. Danach galt die nordamerikanische Expansionspolitik im Mexikanisch-Amerikanischen Krieg als zu bekämpfende Bedrohung, gefolgt von Bestrebungen des französischen Kaiserreichs, in Mexiko eine von Frankreich abhängige Monarchie einzuführen. Der von 1876 bis 1880 und von 1884 bis 1911 amtierende mexikanische Präsident Porfirio Díaz unterstützte Großgrundbesitzer, Industrielle, Großkaufleute und Bankiers und begünstigte so einen Wirtschaftsaufschwung. Gleichzeitig ließ sein autoritärer Führungsstil Gewaltanwendungen gegenüber der bäuerlichen und indigenen Bevölkerung mit dem Ziel des Generierens von Gehorsam zu. Der Widerstand des „pueblos“ (dt.: „Dorf/Gemeinschaft“) führte dann zur Mexikanischen Revolution 1910, in welcher nicht nur Porfirio Díaz gestürzt wurde, sondern eine über zehnjährige gesellschaftspolitische Umbruchsphase eingeleitet wurde. Die EZLN hebt Pancho Villa und Emiliano Zapata als wichtige Protagonisten der Revolution hervor, mit welchen sie sich aufgrund ihres sozialen und politischen Hintergrunds identifizieren und welche für die gleichen Rechte – für existentielle Rechte – kämpften. Zapatas Forderung nach „tierra y libertad“ (dt.: „Land und Freiheit“) ist Ausgangspunkt für die Namensgebung der Zapatistas. Als „Produkt von 500 Jahren Kampf“, welcher im 16. Jahrhundert mit der Kolonialisierung begann, begriffen sich die Zapatistas 1993 und heute immer noch als Kämpfer*innen für ihre eigenen Rechte, im nationalen Kontext jene aller indigenen und im globalen Kontext jene aller strukturell unterdrückten Minderheiten. (vgl. Comandancia General del EZLN 1993; Colegio de México, UNAM 2017; Schools for Chiapas 2023)

Am 1. Jänner 1994 erhob sich die EZLN mit Waffen und besetzte militärisch vier Städte in Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Altamirano und Las Margaritas. Vom Balkon des Rathauses in San Cristóbal verlas Subcomandante Marcos die erste Deklaration des lakandonischen Urwalds, welche mit der bereits kurz dargestellten historischen Kontextualisierung in koloniale Verhältnisse beginnt. Der Aufstand war die zapatistische Reaktion auf das am gleichen Tag gegründete Nordamerikanische

Freihandelsabkommen (NAFTA) zwischen Mexiko, den USA und Kanada. Es wird eine Einbettung von anhaltenden ausbeuterischen Strukturen innerhalb des kapitalistischen Projekts der Moderne vorgenommen. Dem war 1992 eine Verfassungsreform des Artikels 27 vorangegangen, welcher ab sofort zuließ, dass zuvor geschütztes Gemeinschaftsland, das von den indigenen Bäuer*innen gemeinschaftlich bewirtschaftet worden war, zur Ware im freien Markt wurde. Diese Verfassungsänderung stellte die Grundweichen für die neoliberale Ausbeutung der Lebensgrundlage vieler Mexikaner*innen und vor allem vieler Indigener dar. Mit der Demonstration und der Besetzung wurde Widerstand geleistet. Der Slogan: „ya basta“ (dt.: „es reicht“). Gefordert wurden allgemein indigene Rechte sowie deren Zugang zu Arbeit, Land, einer Behausung, Ernährung, Gesundheit, Bildung, Unabhängigkeit, Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit und Frieden. Außerdem setzten sie sich zum Ziel, dass sich möglichst viele dem Kampf der EZLN anschließen würden. Groß angelegte Demonstrationen im gesamten Land, die sich dem „ya basta“ anschlossen, zwangen die Regierungsverantwortlichen der PRI dazu, nach zwölf Tagen des bewaffneten Kampfes das mexikanische Militär abzuziehen. Es sollte eine Phase des Dialogs eingeführt werden – auf politisch, diplomatischer Ebene – was die EZLN dazu veranlasste, sich neu zu orientieren und nach einer anderen Form des politischen Kampfes zu suchen. Die folgenden zehn Jahre sollten von Widersprüchen geprägt sein. Wie im folgenden Unterkapitel zu den Strategien der Aufstandsbekämpfung noch ersichtlich werden wird, war diese Phase des Dialogs nur eine scheinbare. Die Vereinbarungen von San Andrés, welche 1996 zwischen der EZLN und der mexikanischen Regierung unter Ernesto Zedillo (PRI) abgeschlossen wurden, sollten der indigenen Bevölkerung Mexikos Rechte, Anerkennung und Autonomie gewähren. Stattdessen wurde eine (para-)militärische Aufrüstung vorgenommen. Diese Widersprüche spiegeln sich auch in der Organisation der EZLN wider. Einerseits wurde an einer Umorientierung bzw. anderen Priorisierung ihrer politisch-militärischen Mittel des Kampfes gearbeitet. Dennoch sahen sie sich auf der anderen Seite immer wieder gezwungen, sich mit der Armee und Waffengewalt selbst zu verteidigen. (vgl. Baschet 2018: 32–43; CEDOZ 2005)

Die Geschichte Mexikos erklärt, wie sich der Rassismus innerhalb der mexikanischen Bevölkerung entwickeln und über die Jahrhunderte verfestigen konnte. (vgl. Tipa 2020) Es wäre zu einseitig zu behaupten, der Staat wäre allein verantwortlich für die Unterdrückung der Indigenen. Dennoch nehmen der Staat und seine Politiker*innen eine wichtige Rolle im Chiapas-Konflikt ein und werden allem voran von Menschenrechtsorganisationen – wie anschließend dargelegt wird – für viele der Gewalttaten verantwortlich gemacht.

Es wurde versucht, mittels Historisierung die Gewordenheit der sozialen Ungleichheit und die daraus entstehende Armut in Chiapas, von welcher Indigene in besonderem Maß betroffen sind, nachzuzeichnen. Es sollte ein grober Einblick in die koloniale Geschichte gegeben und erklärt werden, warum sich die Zapatistas als „Produkt von 500 Jahre Kampf“ sehen und wie sie sich durch ihren bewaffneten Aufstand Gehör verschafften. Dieser wurde als „Aufstand der Würde“ filmisch verarbeitet und dokumentiert (vgl. Kerkeling et al. 2007). Die nationale sowie internationale Aufmerksamkeit ist von Beginn an – und immer noch – ein wichtiges Mittel in ihrem Kampf, welchen sie sichtbar machen wollen.

Anschließend wird erläutert, *wie Gewalt ausgeübt wird*.

3.3 Strategien der Aufstandsbekämpfung als Herrschaftsinstrumente

„La contrainsurgencia es una amplia estrategia mediática para la manipulación de la opinión pública y de la sociedad, con un discurso aparentemente en pro de los derechos humanos, pero vaciado de contenido práctico, y cuyo objetivo es dividir a las comunidades.“ (Frayba 2022b: 12)⁶

Nach dem Aufstand der EZLN am 1. Jänner 1994 wurde zwar eine Verhandlungsbereitschaft von Regierungsseite suggeriert, doch die eigentliche Antwort war – wie bereits kurz erwähnt – die Entwicklung einer aufstandsbekämpfenden Politik, welche unzählige schwere Menschenrechtsverletzungen zur Folge hatte. (vgl. Frayba 2020)

Als Antwort auf diese sowie auf die damit zusammenhängende Impunität politisch Verantwortlicher wird kontinuierlich Gerechtigkeit von und für die indigene Bevölkerung Mexikos gefordert. Im Folgenden soll kurz ein Teil dessen zusammengefasst werden, was bei einem mehrere Monate andauernden Prozess namens „La Otra Justicia“ (dt.: „Die andere Gerechtigkeit“) hinsichtlich des Kontexts der Aufstandsbekämpfung festgestellt wurde. Die Ergebnisse des Prozesses verschiedener Gruppen chiapanekischer Indigener wurden im Buch „Caminando La Otra Justicia. Reflexión de los pueblos en su construcción del Lekil Chapanel“ 2015 von der Menschenrechtsorganisation Frayba herausgegeben. Da es in Österreich keinen Zugang zu dem Buch gibt, wird auf das Handbuch für die Menschenrechtsbeobachtung

⁶ „Die Aufstandsbekämpfung ist eine breitgefaste mediale Strategie, um die öffentliche Meinung und jene der Gesellschaft zu manipulieren, geleitet von einem offenbar Menschenrechte-verteidigenden Diskurs, jedoch ohne entsprechenden in der Praxis umgesetzten Inhalt. Ziel der Aufstandsbekämpfung ist, die Gemeinschaften zu spalten.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

zurückgegriffen, in welchem das für diese Arbeit relevante Kapitel zusammengefasst wird. (vgl. CDH Frayba 2015, zit. n. Frayba 2022b: 12–15) An jenen Stellen, wo ergänzend auf weitere Quellen zurückgegriffen wird, ist dies im Text gekennzeichnet. Der mexikanische Staat führte eine Strategie, welche als „guerra integral de desgaste“ (dt. in etwa: „fest eingebauter/ integrierter Abnutzungskrieg“) bekannt ist, ein. Ziel der aufstandsbekämpfenden Politik ist es, die in Chiapas seit 1994 deklarierten Organisationsprozesse und Autonomiebestrebungen der widerständigen EZLN und sympathisierender (indigener) Gruppen auszudünnen bzw. zu unterbinden. Die Zapatistas bringen dies folgendermaßen auf den Punkt:

„Para los malos gobiernos el ser zapatista es un delito que se castiga con calumnias, persecución, cárcel y muerte.“ (Junta de Buen Gobierno Zapatista 2023)⁷

Die Lateinamerikanische Assoziation der Soziologie stellte 2009 fest, dass im Rahmen der Aufstandsbekämpfung versucht wird, die „Macht der Gemeinschaftlichkeit zu entwaffnen“, um Kollektivierung durch Individualisierung – so wie es das moderne, neoliberale Projekt vorschlägt – zu ersetzen. (vgl. Dinerstein et al. 2009) Diese Annahme deckt sich mit dem dieses Kapitel einleitenden Zitat, nämlich dass die Aufstandsbekämpfung die Spaltung der Gemeinschaften, mit anderen Worten der Kollektivität, zum Ziel hat.

Als konkrete Beispiele bzw. Beweise für die real existierenden Strategien des Abnutzungskriegs und seiner aufstandsbekämpfenden Aktionen dienen offizielle Regierungsdokumente, unter ihnen der „Plan de Campaña Chiapas 94“ und der „Plan Chiapas 2000“. Während offiziell an einem Dialog und den Vereinbarungen von San Andrés gearbeitet wurde, welche der indigenen Bevölkerung Autonomie, Anerkennung und Rechte einräumen sollten und 1996 unter PRI-Präsidenten Ernesto Zedillo unterzeichnet wurden, wurden paramilitärische Strukturen aufgebaut. Der „Plan de Campaña Chiapas 94“ belegt, dass die Schaffung paramilitärischer Gruppierungen seit 1994 Teil der staatlichen Strategie im Umgang mit der EZLN war. (vgl. Galindo de Pablo 2015) In diesem Dokument wird beschrieben, welche Rolle die mexikanische Armee beim Aufbau, der Versorgung und der Unterstützung der Paramilitärs einnimmt. Im Kontext des sogenannten Krieges der niederen Intensität soll durch verbale, psychische sowie physische Gewaltanwendung erreicht werden, dass mit der EZLN

⁷ „Für die schlechte Regierung ist es ein Verbrechen, Zapatista zu sein und wird mit Verleumdung, Verfolgung, Inhaftierung und dem Tod bestraft.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

sympathisierende Indigene und die Zivilbevölkerung im Allgemeinen deren Unterstützung unterlässt. Paramilitärische Gruppen nehmen dabei eine Stellung ein, welche eine offiziell anerkannte, staatliche Institution aus formal-rechtlichen Gründen nicht einnehmen könnte, da diese – zumindest theoretisch – an Gesetze und die Einhaltung der Menschenrechte gebunden sind. Offiziell werden Paramilitärs häufig als Organisationen für Entwicklungsprogramme in ländlichen Gegenden gegründet, verfügen aber gleichzeitig über eine militante Existenz, indem sie von der Armee mit Waffen versorgt und trainiert werden, um oppositionelle Gruppen oder Bewegungen auszulöschen. Die Organisation „Paz y Justicia“ (dt.: „Friede und Gerechtigkeit“) begann 1995 in der chiapanekischen „Zona Norte“ (dt.: „nördliches Gebiet“; vgl. Abbildung 4, grün hinterlegte Region „Norte“) mit ihren aufstandsbekämpfenden Aktionen. Frayba verzeichnet, dass sie zwischen 1995 und 2001 37 Personen systematisch verschwinden ließen sowie 86 außergerichtliche Hinrichtungen durchführten. Von den 123 dokumentierten Fällen wurden acht vor der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte eingereicht, um die internationale Verantwortung des mexikanischen Staats zu prüfen. Sowohl Frayba, als lokal tätige Menschenrechtsorganisation, als auch die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte kommen zu dem Schluss, dass „Paz y Justicia“ ihrem Charakter nach paramilitärisch agiert und die führende Rolle in der Ausführung der Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der „Zona Norte“ einnimmt. „Paz y Justicia“ weist demnach direkte Verbindungen zur in den 1990er-Jahren nach wie vor regierenden PRI⁸ auf. So konnte festgestellt werden, dass die von den Paramilitärs verwendeten Waffen von der mexikanischen Armee stammten und dass sie unter Zustimmung und Schutz der Polizei („Policía de Seguridad Pública del estado de Chiapas“) sowie des mexikanischen Militärs agieren konnten. Die von den Paramilitärs ausgehende Gewalt richtete sich dabei vordergründig gegen Sympathisant*innen der EZLN, sowie generell gegen Menschen und Gemeinschaften, welche der PRI oppositionell gegenüberstanden. Die Strategie blieb nicht auf die „Zona Norte“ beschränkt, sondern weitete sich auf die „Zona Altos“ (dt. in etwa: „hohes/ bergiges Gebiet“) von Chiapas und dort auf die Bezirke Chenalhó, Pantelhó, El Bosque und Simojovel aus. Der Anstieg an Gewalt fand seinen Höhepunkt am 22. Dezember 1997 in Acteal, wo 45 Personen, hauptsächlich Frauen und Kinder, sowie vier Ungeborene außergerichtlich hingerichtet wurden. Paramilitärs schossen auf die betende

⁸ Die PRI hat über 70 Jahre regiert und wurde mit der Jahrtausendwende 2000 von der PAN („Partido Acción Nacional“) für zwölf Jahre abgelöst. Danach übernahm wiederum die PRI. Seit 2018 stellt die Morena-Partei den mexikanischen Präsidenten. (vgl. Espejel Espinoza/Díaz Sandoval 2022)

Gemeinschaft, welche sich aus den Abejas⁹ und vertriebenen Indigenen der umliegenden Gemeinden, welche Zuflucht in Acteal suchten, zusammensetzte. Die genannte paramilitärische Gruppierung wurde nicht nur von der PRI beauftragt, sondern während ihres Mordens von Einheiten der kommunalen, föderalen und nationalen Polizei und des Militärs, welche nicht eingriffen, geschützt. Neben dem Massaker von Acteal kann als eines unter etlichen weiteren Beispielen der Aufstandsbekämpfung im chiapanekischen Kontext das Massaker von Viejo Velasco in Ocosingo genannt werden. Am 13. November 2006 wurde die Gemeinschaft von Viejo Velasco von Angehörigen einer benachbarten Gemeinde desselben Bezirks in Begleitung von zirka 300 uniformierten Personen mit hochkalibrigen Waffen attackiert. Sechs Personen wurden ermordet, zwei weitere verschwanden. In diesem Fall zeigt sich, dass der Kampf um natürliche Ressourcen und Territorium nicht nur ein Kampf ist, der Prozesse der Enteignung, der erzwungenen Umsiedlung und der Vertreibung einleitet, sondern auch einer, der Menschen das Leben kostet. Der Forderung indigener Gemeinschaften, Rechte – auch Landrechte – zu erhalten, steht eine wirtschaftliche Verwertungslogik gegenüber, die agrar- und umweltpolitisch und wenn nötig militärisch durchgesetzt wird.

Die aktuelle Strategie der Aufstandsbekämpfung im Rahmen des bereits erwähnten „Abnutzungskriegs“ weist weniger eine direkte, (para-)militärische Gewaltanwendung auf, als dass die Schwächung und die Abnutzung oppositioneller und widerständiger Gemeinschaften durch Sozialprojekte, welche von öffentlichen Mitteln finanziert werden, herbeigeführt werden. In einem Interview mit einer Aktivistin wird diese Strategie als “war of the projects” (Forbis 2014) bezeichnet. Es soll mittels öffentlichen Unterstützungsleistungen finanzieller oder erweiterter ökonomischer Art an indigene Gemeinschaften die Kontrolle über das Territorium sowie über die Bevölkerung sichergestellt werden. Wichtig anzumerken ist, dass etwaige staatliche Unterstützungen selektiv sowie nur unter bestimmten Bedingungen vergeben werden. So wird ökonomische Abhängigkeit generiert, eine – um mit den Worten der Indigenen zu sprechen – „parasitäre Gesellschaft“ geschaffen, die vom System erhalten wird, während sie den amtierenden Parteien und staatlichen Institutionen gegenüber treu ist. Entwicklungshilfeprojekte, welche oft einen extraktivistischen Akkumulationscharakter¹⁰

⁹ Die „Abejas“ (dt.: „Bienen“) sind – wie die Zapatistas – eine indigene, autonome Bewegung, weisen jedoch – anders als die EZLN – einen befreiungstheologischen Hintergrund auf, welcher sie zu pazifistischem Handeln veranlasst. (vgl. Frayba 2021b)

¹⁰ Begriffsdefinition „Extraktivismus“ von Südwind: „Eine auf höchstmögliche Ausbeutung von Rohstoffen und Agrarland für den Export ausgerichtete Entwicklungsstrategie: Bergbau, Erdölförderung, Agrobusiness, Forstwirtschaft [...] Das extraktivistische Akkumulationsmodell ist in geopolitischer Hinsicht Ausdruck einer globalen Arbeitsteilung zwischen den Ländern des Zentrums und denen der Peripherie. Ein weltweites Sinnbild eines plündernden Extraktivismus

aufweisen, sind ebenso Teil der aufstandsbekämpfenden Politik, da der indigenen Bevölkerung durch die Ausbeutung von Rohstoffen ihr bewohntes und bearbeitetes Land genommen wird. Umsiedlungen und Vertreibungen ganzer Dörfer sind die Folge. Eine Phase dieser Etappe wurde mit dem Regierungsstil von Enrique Peña Nieto, mexikanischer PRI-Präsident von 2012 bis 2018, entwickelt. Seit 2018 ist Andrés Manuel López Obrador der Morena-Partei („Movimiento Regeneración Nacional“; dt.: „Bewegung der Nationalen Erneuerung“) Präsident von Mexiko. Mit ihm und mit Escandón Cadenas als chiapanekischen Gouverneur wird dieselbe Logik weiterverfolgt, obwohl sich der Diskurs ändert. Die bedeutsamsten Beispiele für deren Politik im Rahmen der Aufstandsbekämpfung sind die Implementierung sozialer und Entwicklungshilfeprogramme in den Regionen, in denen sich widerständige Bewegungen und Gemeinschaften, also in Gebieten der Unterstützungsbasen der EZLN, befinden. Des Weiteren kann erwähnt werden, dass Morena ihre Sympathie mit Sozialeinrichtungen, welche einen parteipolitischen oder regierungsnahen Hintergrund aufweisen und welche sich im Streit mit der EZLN bezüglich ihres wiedereingenommenen Landes befinden, kundtut. Generell soll die Kontrolle über das Territorium der von Indigenen eingenommenen Regionen hergestellt werden. Ein dafür exemplarisches Ereignis war der Umgang mit der am 2. Mai 2014 durchgeführten außergerichtlichen Hinrichtung des Maestros Zapatista Galeano in Las Margaritas. Im August 2015 wurden die Täter des Verbrechens freigelassen.

Die schweren Menschenrechtsverletzungen und die Verbrechen gegen die Menschlichkeit müssen im Kontext eines nach wie vor stattfindenden, bewaffneten Konflikts innerhalb von Chiapas betrachtet werden. So wurde 2021 Simon Pedro, ehemaliger Präsident der „mesa directiva“¹¹ (dt.: „Vorstand“) der Abejas aufgrund seines politischen Kampfes, in dem er Würde und Gerechtigkeit für die indigene Bevölkerung forderte, ermordet. (vgl. Frayba 2023a)

Frayba berichtet von einer Zunahme bzw. Eskalation der Gewalt in Chiapas und spricht von einer humanitären Krise, was neben den genannten Akteur*innen mit einer Zunahme an illegalen, bewaffneten Gruppen zu tun hat. Diese kämpfen um die Kontrolle und Aneignung von Landteilen und sind oft mit dem organisierten Verbrechen (Stichwort: „narcotraficantes“/ „narcos“, dt.: „Drogendealer“) verstrickt. Auch wenn sie mittlerweile als gefährlicher Bestandteil des gesellschaftlichen Gefüges in Chiapas auszumachen

ist der Erzabbau mit seinen verheerenden Folgen für Umwelt und die Anrainerbevölkerung.“ (Acosta 2012)

¹¹ entspricht der „Junta de Buen Gobierno“ (dt.: „Räte der Guten Regierung“) der Zapatistas, vgl. nachfolgendes Unterkapitel

sind, wird in dieser Arbeit aufgrund fehlender Datenlage und um eine Eingrenzung vorzunehmen, nicht weiter auf sie eingegangen. (vgl. Frayba 2021a)

Im Anschluss wird dargelegt, wie *Widerstand* – trotz oder gerade aufgrund des beschriebenen Kontextes – *dennoch nicht verhindert wird*.

3.4 Zapatistische Organisation heute

An dieser Stelle wird auf eine detaillierte historische Nachzeichnung ab 1994 verzichtet, da eine solche den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Dennoch werden noch wichtige Eckpunkte genannt; speziell wird aber auf die politische Organisation, wie sie Anfang der 2000er-Jahre entstanden ist und immer noch praktiziert wird, eingegangen. Diese soll den nötigen Kontext schaffen, auch um offen zu legen, dass es sich bei der EZLN um keine terroristische Organisation handelt, wie dies PRI-Präsident Zedillo erstmals 1995 verlautbarte. (vgl. Rico 1995) Diese Kategorisierung, betrachtet man sie unter den geschichtlichen Bedingungen, den politischen Gegebenheiten und insbesondere jenen der Aufstandsbekämpfung, ist eine, die sich – nicht nur in Mexiko – weiterhin rassistischen und klassistischen Sujets bedient, um regimekritische Stimmen und Bewegungen zu unterminieren. Während die Einstufung als Terrororganisation etablierten und institutionalisierten politischen Instanzen Legitimität zuerkennt, hat sie für die betroffene Gruppe existentielle Folgen. Dr. Rolf Gössner fasst diese in einem Interview mit der Jungen Welt in Bezug auf die Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) wie folgt zusammen: „Sie sind quasi vogelfrei, werden politisch geächtet, wirtschaftlich ruiniert und sozial isoliert [...] das sei ‚zivile Todesstrafe‘ oder mit meinen Worten ausgedrückt: Existenzvernichtung per Willkürakt.“ (Karacadag 2020) Die Zapatistas in Chiapas, Mexiko – wie auch die Kurd*innen in Rojava, Nordsyrien – kämpfen gegen diese Art der Existenzvernichtung an und distanzieren sich von jeglichen Terrorismusvorwürfen. (vgl. EZLN/Subcomandante Marcos 1996)

In San Cristóbal de Las Casas erhob der Kommandant Brus Li am 1. Jänner 2003, als erneut das Feuer eröffnet wurde, seine Stimme:

„(N)o hay que esperar hasta cuando el mal gobierno nos dé permiso. Debemos organizarnos como verdaderos rebeldes y no esperar que alguien nos dé permiso para ser autónomos, sin ley o con ley [...] y así poder autogobernarnos.“
(Comandante Brus Li 2003, zit. n. Baschet 2018: 44)¹²

¹² „Es muss nicht gewartet werden, bis uns die schlechte Regierung eine Erlaubnis gibt. Wir sollten uns wie wahre Rebellen organisieren und nicht warten, bis uns jemand die Erlaubnis

Auch wenn das Bestreben nach einer autonomen Selbstverwaltung nicht die Erfindung der Zapatistas ist, sondern vielmehr auf die genannten 500 Jahre Kampf indigener Völker gegen Unterdrückung und Ausbeutung innerhalb von kolonialen und kapitalistischen Verhältnissen zurückgeht (vgl. Dinerstein et al. 2009), wird diese Forderung bzw. Organisationsform erneut aufgegriffen. Auf diese Tatsache beziehen sich die Zapatistas auch in der sechsten Deklaration des lakandonischen Urwalds, welche 2005 veröffentlicht wurde und jene Deklaration darstellt, nach der die Zapatistas ihre Selbstregierung bis heute organisieren. (vgl. Comandancia General del EZLN 2005)

So wurden noch im selben Jahr, als Kommandant Brus Li die Stimme erhob, am 8. August 2003 die fünf „Juntas de Buen Gobierno“ (dt.: „Räte der Guten Regierung“) gegründet, den fünf territorialen Zonen der Zapatistas entsprechend. Es handelt sich dabei um Instanzen, welche die seit 1994 autonom verwalteten Bezirke lediglich zu koordinieren versuchen. Die Räte haben ihren jeweiligen Sitz in den sogenannten „Caracoles“ (dt.: „Schneckenhäuser“), in den kulturpolitischen Zentren der jeweiligen autonomen Bezirke.

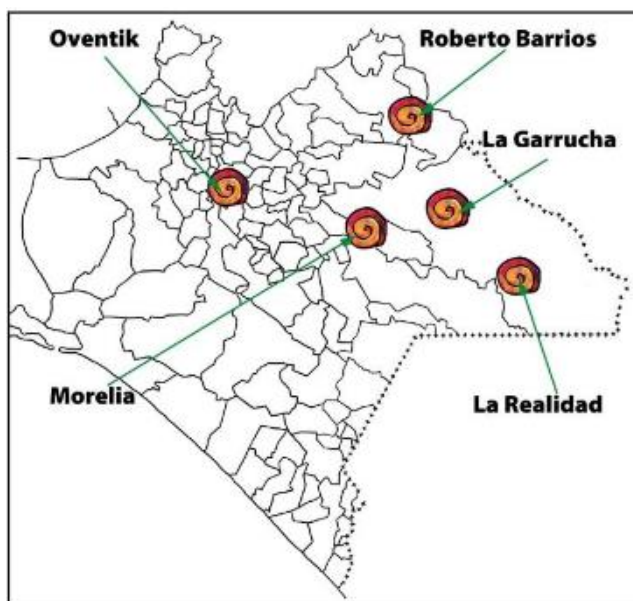


Abbildung 6: Die ersten fünf Caracoles
(Ferreira da Silveira 2016: 11)

Mittlerweile gibt es 16 Caracoles und 43 autonome Bezirke. (Comandancia General del EZLN 2019) Die Abbildung 5 (vgl. S. 16) zeigt, in welchen Regionen in Chiapas sich diese befinden.

erteilt, autonom zu sein – mit oder ohne Gesetz [...] und uns so selbst verwalten zu können.“
(Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich sowohl auf die zapatistische Selbstbeschreibung als auch auf Jérôme Baschets Ausführungen in Bezug auf die aktuelle zapatistische Organisation. (vgl. Comandancia General del EZLN 2005; Baschet 2018: 43-99/ 276-284)

So sollte der Austausch mit nicht-staatlichen nationalen und internationalen Organisationen und sozialen Bewegungen ab 2003 von den Caracoles aus stattfinden. Vor allem die Vernetzung mit sich solidarisierenden Menschen, Kollektiven und Institutionen ist ihnen ein noch größeres Anliegen geworden. Es kann von einer Vertiefung autonomer Strukturen gesprochen werden, welche eine Antwort auf die vergeblichen, jahrelangen Versuche sind, Rechte und Anerkennung auf legalem und verfassungskonformem Weg zu erlangen. Ab sofort zeigen sie ihre Widerstandshaltung, indem sie staatlich implementierte Programme ablehnen. Sie argumentieren, dass staatliche Leistungen erst angenommen werden, wenn diese für alle Menschen gleich verteilt und zugänglich gemacht werden.

Ausschlaggebend für die Gründung der Räte der Guten Regierung war erstens, eine etwaige Unausgewogenheit innerhalb der autonomen Bezirke hinsichtlich der Verteilung von finanzieller Unterstützung und solidarischen Projekten aus dem In- und Ausland zu vermeiden. Zweitens sollte eine klarere Trennung zwischen der politisch-militärischen Struktur der EZLN und der demokratisch-zivilen Einheit vorgenommen werden. Es wurde festgestellt, dass die Entscheidungsmacht oder Befehlsgewalt bis dahin zu sehr in den Händen der Armee lag. Die zapatistische Bevölkerung implementierte infolgedessen die Veränderung hin zu den Räten der Guten Regierung.

Von da an wurde nach dem Prinzip des „mandar obedeciendo“ (dt.: „gehorchendes Regieren“) gehandelt, was bedeutet, dass die basisdemokratisch gewählten Autoritäten keinerlei (Entscheidungs-)Macht haben, sondern lediglich umsetzen, was ihnen die Basis, welche ebenso gemeinschaftlich organisiert ist und sich in Versammlungen auf Bezirksebene berät, aufträgt. Die Räte üben keine Macht *über* die Bevölkerung aus, sondern dienen lediglich als Instrument der Selbstregierung, der Beobachtung und der Impulsgebung. Entscheidungen trifft die Bevölkerung. Dennoch muss angemerkt werden, dass die zapatistische Autonomie nicht ausschließlich horizontal, sprich frei von Hierarchien funktioniert. Die Autoritäten, die es gibt, aber antiautoritär bzw. machtsensibel handeln, nehmen eine wichtige Rolle ein. Möglicherweise kann von einer Doppelrolle oder besser von einem besonderen Verhältnis zwischen „mandar“ und „obedecer“ gesprochen werden: in den meisten Fällen beauftragt das Volk die Regierung, welche sich mit eben diesem beraten soll und in einem weiteren Schritt das umsetzen soll, was gefordert wurde. In anderen Momenten ordnet die Regierung an und übernimmt die Führungsrolle, da respektiert und angewendet werden soll, was zuvor

durch kollektive Beratschlagung vereinbart wurde. Außerdem obliegt es den Räten der Guten Regierung in dringlichen Angelegenheiten und wenn es die zeitlichen Umstände nicht erlauben, sich mit den Unterstützungsbasen zu beraten, zu handeln. So können etwa in Ausnahmesituationen Entscheidungen getroffen werden, wenn beispielsweise Druck oder Gewalt von Seiten des Staates oder von paramilitärischen Gruppierungen ausgeht. Was in jedem Fall eindeutig – im Gegensatz zu staatlich organisierten, demokratisch institutionalisierten und vor allem in der kapitalistischen Marktlogik eingebundenen oder ihr verschriebenen Regierungen – ausgemacht werden kann ist, dass es keine Trennung zwischen Regierenden und Regierten oder Dominierenden und Dominierten geben soll. Dafür werden konkrete Mechanismen implementiert.

Ab sofort wurden die zapatistischen Unterstützungsbasen mit der Aufgabe vertraut gemacht, die Gute Regierung zu beaufsichtigen, und zeitlich begrenzt Verantwortung in der Ausübung verschiedener Positionen zu übernehmen. Die Mandate sind dabei von kurzer Dauer, nicht erneuerungsfähig und jederzeit widerrufbar. Es soll keine Personifizierung vorgenommen werden, sondern die jeweiligen Ämter werden in kollektiver Zusammenarbeit und unentgeltlich ausgeführt. Vor allem sollen keine Spezialisierungen in der politischen Arbeit vorgenommen werden, welche im Anschluss nur von spezifischen Gruppen ausgeführt werden können. Stattdessen wurde ein automatisches Rotationssystem eingeführt, das so allgemein wie möglich bleibt. Alle Zapatistas sollten lernen, politische Verantwortung zu übernehmen, auch wenn dieses Vorhaben von einem Standpunkt des Unwissens aus passiert. Das Motto „preguntando caminamos“ (dt.: „fragend schreiten wir voran“) verdeutlicht ihre Haltung. Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass unter dem Gesichtspunkt einer gemeinschaftlichen Ethik gehandelt werden soll und die Kunst des Zuhörens und des Dialogs als Tugend gilt. Es wird ein Netz aufgebaut, das zwar gegenseitiges Vertrauen voraussetzt, gleichzeitig aber auch eine Kontrollfunktion innehat. Die Rolle der Beaufsichtigung ist für die Zapatistas dabei eine essenzielle, da sie der Meinung sind, dass eine Bevölkerung, welche ihre Regierung nicht beaufsichtigt, leicht in die „Sklaverei“ verfällt. Und was die Zapatistas wollen, ist Freiheit.

Die zapatistische Autonomie bezieht sich dabei auf verschiedene Bereiche des alltäglichen Lebens. Sie umfasst jene der Gemeinschaft selbst, der „Mutter Erde“ und des Territoriums. Auch die Autonomie der zapatistischen Frauen mit ihren revolutionären Frauengesetzen, in welchen dezidiert Frauenrechte deklariert sind, formen hinsichtlich der Geschlechterfrage einen wichtigen Bereich. Außerdem gibt es ein autonomes Versorgungs-, Schul- und Gesundheitssystem. (vgl. Comandancia General del EZLN 2005; Baschet 2018: 43-99/ 276-284)

Abschließend sei noch angeführt, dass sich die Zapatistas aktuell inmitten eines Umstrukturierungsprozesses befinden, den sie ab November 2023 öffentlich machten. Hinsichtlich der Weiterentwicklung ihrer autonomen Strukturen ist v.a. der neunte Teil ihrer Comunicués aufschlussreich (vgl. Subcomandante Insurgente Moisés 2023). Für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung stehen noch zu wenige Informationen zur Verfügung. Jedoch kann aus ihren Stellungnahmen entnommen werden, dass es zu einer weiteren Ausdifferenzierung und Stärkung der autonomen Strukturen kommen soll.

3.5 Zapatistisches Verständnis von Macht

Bevor die soziologischen Machtdefinitionen von Quijano und Bourdieu in den nächsten Kapiteln im Theorieteil erläutert werden, wird das zapatistische Verständnis von Macht umrissen – einerseits, weil ihren eigenen Vorstellungen auf diese Weise noch ein bisschen mehr Raum gegeben werden soll, andererseits weil sie sich in ihrer alltagspolitischen Lebensrealität intensiv damit beschäftigen (müssen).

Die zentralen Elemente der zapatistischen Organisation sind, wie soeben beschrieben, die Räte der Guten Regierung als politische Instanz und die Caracoles als kulturpolitische Zentren. Um die Frage nach der Macht möglichst im Sinne der Zapatistas zu klären, ist es essenziell, sich mit ihrem Autonomieverständnis und ihrer Form der Selbstverwaltung auseinanderzusetzen. Sie lehnen eine Trennung zwischen Regierenden und Regierten oder Dominierenden und Dominierten ab, was mit anderen Worten ein Herrschaftsverhältnis beschreibt, und üben sich gleichzeitig darin, Macht nicht zu übernehmen. Im Folgenden wird versucht darzulegen, was der Anspruch, die Welt zu verändern, ohne die Macht zu übernehmen, wie Holloway die zapatistische Praxis und ihre Staatskritik auslegt (vgl. Holloway 2005), für die Zapatistas selbst bedeutet.

Eine erste Annäherung kann über Begriffsbestimmungen erfolgen: die Zapatistas bezeichnen sich selbst, so verkündet es 2001 ihr Sprecher Subcomandante Marcos, als „rebeldes sociales“ (dt.: „soziale Aufständische/ Rebellen“), nicht als „revolucionarios“ (dt.: „Revolutionäre“) (DC 5: 351-352, zit. n. Baschet 2018: 101), da ihr Revolutionsverständnis impliziert, dass dabei die (Staats-)Macht „von oben“ übernommen wird. Wenn die Zapatistas von einer Ablehnung der Macht und ihrer Übernahme sprechen, beziehen sie sich dabei auf zweierlei:

(1) Sie thematisieren die (nationale) Staatsmacht und mit Aufkommen des Neoliberalismus verstärkt das transnationale Kapital. Es wird die ökonomische Ausbeutung auf globaler Ebene, vor allem durch die Macht der transnationalen Unternehmen, die Deregulierung der Finanzmärkte und der freie Verkehr des Kapitals,

kritisiert. Der Historiker Jérôme Baschet hebt hervor, dass die Zapatistas in ihren Ursprüngen eine marxistisch-leninistische Orientierung aufweisen, dennoch etliche anarchistische Elemente in der Form ihrer Organisierung implementieren und seit einigen Jahren gar in anarchistischer Tradition stehen. Diese Einordnung wäre in den 1990er-Jahren noch undenkbar gewesen. Baschet sieht mit der zapatistischen Erfahrung eine antikapitalistische Perspektive erreicht, welche einen theoretischen und praktischen Raum für eine Verknüpfung zwischen marxistischer und libertärer Tradition, welche stets unter historischen Trennlinien verlaufen ist, eröffnet. Mit anderen Worten wurde durch die Verschiebung des Machtmonopols vom Nationalstaat hin zum transnationalen Kapital die Übernahme der Staatsmacht für die Zapatistas als sowohl politisch unmöglicher, als auch unerwünschter Weg betrachtet.

(2) Ihre Haltung der Ablehnung von Macht resultiert aus eben diesem Grund; und weil sie als eine von vielen marginalisierten Bewegungen besonders stark von den verheerenden Auswirkungen der transnationalen Finanzmärkte betroffen sind. Dies veranlasst die Zapatistas zu ihren theoretischen Überlegungen und ihrer praktischen Umsetzung von Autonomie und Selbstverwaltung. Sie beleuchten ihre eigene politische Organisierung, welche auf „rebeldía y resistencia“ (dt.: „Rebellion und Widerstand“) aufbaut, unter Aspekten der Macht und passen ihre Organisationsform immer wieder an. Denn die zapatistische Autonomie ist keineswegs aus vertikalen Strukturen hervorgegangen (vgl. v.a. militärische Einheit, Aufbau der autonomen Strukturen mit den Räten der Guten Regierung). Zentrale Veränderungen sind und waren, dass das Prinzip des „gehorchenden Regierens“ anstelle einer revolutionären Avantgarde getreten ist, somit Macht „von oben“ durch Macht „von unten“ ersetzt wurde bzw. erst etabliert wurde und so die Bevölkerung zu jener Instanz wurde, welche Macht ausüben kann. Statt professionelle bzw. institutionalisierte Politik zu betreiben, sollte Politik als Alltagshandlung verstanden und von allen ausgeführt werden. (vgl. Baschet 2018: 99–115)

Soziologisch bzw. machttheoretisch besonders interessant erscheint das bereits detailliert beschriebene Prinzip des „mandar obedeciendo“ (dt.: „gehorchendes Regieren“). In diesem kann ein Verhältnis ausgemacht werden, ein Macht- oder Kräfteverhältnis, das eine Kontrollfunktion innehat, welche einem Machtmissbrauch vorbeugen soll. Gleichzeitig reagieren die Zapatistas mit einem scheinbaren Widerspruch, der ihrer Regierungslogik innewohnt, auf die vorherrschenden widersprüchlichen Verhältnisse. Dass die Widersprüche oder Ambiguitäten dadurch nicht aufgehoben werden können, mag tiefer liegenden Logiken geschuldet sein, doch

es ist ein Ansatz, um alltagspraktisch mit ihnen umzugehen und Macht für sich selbst und unter eigenen Bedingungen nutzbar zu machen.

Die Zapatistas setzen dem klassischen Strukturalismus entgegen, dass sie nicht nur Produkt der Umstände sind und keine Handlungsmöglichkeiten haben, sondern zeigen mit ihrer dekolonialen, antikapitalistischen Praxis auf, dass bereits jetzt in der Praxis eine andere Welt möglich ist. Dass zapatistische Praxis dekoloniale Praxis ist, bestätigen sowohl dekoloniale Theoretiker*innen (u.a. Mignolo, Dussel) und kritische Theoretiker*innen aus den Amerikas (u.a. Echeverría), als auch jene, die diese rezipieren (u.a. Kastner, Marañon). (vgl. Mignolo 2011: 213–251; Dussel 2007: 81–94; Echeverría 2021: 27–44; Kastner 2022: 167–178; Marañon 2013: 115–148)

Der Chiapas-Konflikt ist ein seit 1994 andauernder Konflikt der niederen Intensität, in welchem die Zapatistas von verschiedenen Kräften (u.a. staatlichen Institutionen, politischen Akteur*innen, paramilitärischen Gruppen, einer rassistisch geprägten Bevölkerung) Bedrohungen und Gewalt ausgesetzt sind. Mit der Rückschau in die Geschichte wurde der Versuch unternommen, trotz des begrenzten Umfangs der Arbeit eine historische (wenn auch unvollständige) Kontextualisierung vorzunehmen. So sollte eine Einordnung des Aufstands der EZLN ermöglicht werden, mit welchem der Chiapas-Konflikt, welcher als Illustration für den späteren herrschaftsanalytischen Theorienvergleich verwendet wird, begann. Zunächst werden jedoch die beiden Theoretiker Aníbal Quijano und Pierre Bourdieu sowie ihre Theorieansätze der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Macht, welche dann dem Vergleich unterzogen werden, vorgestellt.

4 Aníbal Quijano

*„Eso que llamamos poder
[...] es lo que permite saber
que puede hacerse en la sociedad,
Que puede no hacerse.
El poder es [...] una cuestión central
de debate de la sociedad.
Y de hecho es la cuestión central
de debate en las ciencias sociales,
y en particular en la sociología.¹³
(Quijano 2017)*

Aníbal Quijano (1928-2018) war ein peruanischer Soziologe, welcher sich in den 1960er- und 1970er-Jahren vordergründig mit der Dependenztheorie auseinandersetzte, in den 1980er-Jahren den Fokus auf Geschichtsschreibung, die Moderne, Kultur, Identität und soziale Bewegungen legte und schließlich in den 1990er-Jahren die dekoloniale Theorie mitbegründete. Die Kolonialität der Macht, welche für diese Arbeit als eine der Theorien für den Vergleich ausgewählt wurde, prägt dabei die dekoloniale Theorie (vgl. Fúnez-Flores 2019), welche im deutschsprachigen Raum noch (immer) eher unbekannt ist. Unter Sozialwissenschaftler*innen in Lateinamerika gilt sie jedoch als eine der aktuell am wichtigsten theoretischen Ansätze, um Erklärungsmodelle für die globalen Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse und ihre Auswirkungen anzubieten. (vgl. Difusión CUCSH 2021; Assis Clímaco 2020: 23–67)

Aníbal Quijanos soziologischer Schwerpunkt verlagerte sich im Laufe der Jahrzehnte von einem politisch-ökonomischen auf einen kulturellen und epistemologischen. (vgl. Fúnez-Flores 2019) Nachfolgend wird neben Quijanos erkenntnistheoretischen bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund seine Definition von Macht angeführt, welche für eine Herrschaftsanalyse unerlässlich ist. Im Anschluss wird eine Rekonstruktion der Theorie der Kolonialität der Macht vorgenommen sowie am Chiapas-Konflikt diskutiert.

4.1 Erkenntnistheoretischer Hintergrund

Das Konzept der Kolonialität der Macht etabliert sich in den 1990er-Jahren, als lateinamerikanische Intellektuelle sich mit Modernität bzw. Kolonialität im Kontext kolonialer Strukturen in Lateinamerika auseinanderzusetzen beginnen. Unter Einfluss marxistischer Theorie, lateinamerikanischer Philosophie und Sozialwissenschaft, der

¹³ „Was wir Macht nennen, ist das Instrument, das uns erlaubt zu erfahren, was man in einer Gesellschaft machen kann und was nicht. Die Macht gilt als ein zentrales Phänomen in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft. In der Tat bildet sie den Mittelpunkt und ist **die** zentrale Frage im sozialwissenschaftlichen und allem voran soziologischen Diskurs.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

Weltsystemtheorie (Wallerstein), der Kulturwissenschaft und der postkolonialen Theorie entwickelt Quijano die Theorie. (vgl. Garbe 2013: 35)

Während in Europa der 1990er-Jahre Diskussionen zwischen Moderne und Postmoderne geführt werden, gibt es u.a. in Lateinamerika die Bestrebungen einer kritischen Sozialwissenschaft, die den Blick auf die Frage der Macht, der kolonialen Macht, richtet. Die historisch-strukturelle Abhängigkeit der kolonialisierten Länder sowie die Analyse von Machtverhältnissen bietet einen neuen globalen Analyserahmen, der sowohl jenen von Modernisierungstheorien (1940er-/ 1950er-Jahre) als auch jenen der Dependenztheorie (1960er-Jahre) in Frage stellt und neu formuliert. (vgl. Quintero 2013b: 53–55)

Die Frage nach globalen Machtverhältnissen und der Rolle Europas innerhalb eines modernen „Weltsystems“, wie Wallerstein, auf den sich Quijano immer wieder bezieht, das globale kapitalistische System nennt (vgl. Wallerstein 2004), mag innerhalb traditioneller westlicher soziologischer Theorie – immer noch – eine marginalisierte Position einnehmen. Vielleicht ist es an der Zeit, sich mit dem eurozentrisch geprägten Erbe in der Sozialwissenschaft auseinanderzusetzen, auch um adäquate Kontextualisierungen und Erklärungen für die multiplen globalen Krisen (und Kriege), in denen wir uns befinden, zu finden. (vgl. dazu Brunner 2020: 7–36: Dekolonisierung von Wissen(schaft) und epistemische Gewalt; Palermo 2013: 171–196) In der vorliegenden Arbeit steht die Frage nach der Macht im Vordergrund, da sie für eine Herrschaftsanalyse bzw. einen herrschaftsanalytischen Vergleich unabdingbar ist.

Für die Klärung des erkenntnistheoretischen Hintergrunds – vor allem auch, weil dekoloniale Theorie insgesamt weniger Beachtung als postkoloniale Theorie an europäischen Universitäten findet – wird noch eine kurze Unterscheidung dieser beiden Richtungen, auch aufgrund seiner Überschneidungen, vorgenommen. (vgl. Boatcă 2015: 113–123; Palermo 2013: 184–190) Diese wird klären, weshalb sowohl begrifflich als auch theoretisch auf Aníbal Quijano (und nicht etwa auf Edward Said oder andere, im hiesigen Kontext bekanntere postkoloniale Theoretiker*innen) Bezug genommen wird.

Im Gegensatz zu den bereits erwähnten Modernisierungs- und Dependenztheorien nehmen post- und dekoloniale Theorieansätze einen dezidiert politischen und kritischen Standpunkt ein. Auch wenn dieser nicht direkt auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule rückführbar ist, ist die Überschneidung des Verständnisses davon, was kritisches Denken ausmacht, erwähnenswert – nämlich eine normative, ethische Herangehensweise an Wissenschaft. Sowohl die post- als auch die dekoloniale Theorie

behandeln scheinbar lokale/ regionale/ nationale Phänomene im Kontext einer globalgeschichtlichen Perspektive. Sie grenzen sich dadurch vom „methodischen Nationalismus“ ab, der als hegemoniale und die Moderne stets (re-)produzierende Wissens- und Analysekategorie gilt. Globale Interdependenzen und Relationalitäten werden hergestellt und sichtbar gemacht. Gleichzeitig soll das Wissen aus den westlichen Metropolen veruneindeutigt und deren Standort, woher sie Wissenschaft betreiben, kritisch betrachtet werden.

Der offensichtlichste Faktor, warum mit Quijano ein peruanischer dekolonialer Theoretiker ausgewählt wurde, ist, dass die dekoloniale Theorie in Lateinamerika bzw. den Amerikas ab den 1990er-Jahren entstanden ist, während die postkoloniale Theorie ihre Genese in Asien, Afrika und der arabischen Welt in den 1980er- und 1990er-Jahren hat. Der Fokus bei der dekolonialen Theorie liegt auf der frühen europäischen Expansion Richtung Westen zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert (Mexiko ab 1519), während die postkoloniale Theorie sich auf die spätere europäische Expansion in den Osten im 18. und 19. Jahrhundert konzentriert. Sozialwissenschaften, v.a. mit Fokus auf ökonomische Abhängigkeiten und Ungleichheiten, behandeln eher dekoloniale Theorie und üben Kritik an der Kolonialität. Demgegenüber sind es eher die Geistes- und Kulturwissenschaften mit ihrer Kritik an der Modernität, welche den postkolonialen Weg wählen. Mit der Kritik an der Modernität ist der Ansatz verbunden, zu dekonstruieren und Europa zu provinzialisieren – unter Bezugnahme auf zentrale europäische Denker*innen. Die Kritik an der Kolonialität zieht eine verstärkte Suche nach alternativen, indigenen, anderen Wissensquellen nach sich, welche methodisch eine Rekonstruktion impliziert, und plädiert für eine Zentralisierung der „Peripherien“.¹⁴ Abschließend sei auf den Unterschied hingewiesen, dass dekoloniale Theorie Interventionen tätigen will. (vgl. Mignolo et al. 2012: 11–42; Garbe 2020: 151–154)

„Der ‚Dekolonialismus‘ versteht sich als Intervention, als eingreifende Praxis: So wie Länder von Kolonialherren befreit wurden, gilt es Wissenschaften, Denken und Alltagspraxen von Kolonialität zu befreien. [...] Wissen und Praktiken lassen sich dekolonialisieren, aber nicht postkolonialisieren.“ (Mignolo et al. 2012: 23–24)

Es kann geschlussfolgert werden, dass sich Quijano für „Äußerungen oder Aspekte gegenwärtiger Regime der Ungleichheit, Exklusion, Macht, Subjektivierung usw., die sich genealogisch auf koloniale Beziehungen zurückführen lassen“ (Meinhof/Boatcă 2022:

¹⁴ Das Begriffspaar „Kolonialität“/ „Modernität“ wurde von Quijano eingeführt und wird anschließend im Rahmen der Theorierekonstruktion der „Kolonialität der Macht“ erläutert.

137), interessiert. Nach dieser Kontextualisierung Quijanos sozialwissenschaftlichen Hintergrunds, welcher für Leser*innen im deutschsprachigen Raum als äußerst relevant, weil eher unbekannt, erachtet wird, wird Quijanos Machtbegriff dargelegt.

4.2 Soziologische Definition von Macht

Als lateinamerikanischer Vertreter der dekolonialen Theorie will Quijano mit der Kolonialität der Macht als Basis der Gesellschaftsstruktur in Lateinamerika ein globales Herrschaftsmodell des kapitalistischen/ modernen Weltsystems, welches auf den europäischen Kolonialismus des 16. Jahrhunderts zurückzuführen ist, beschreiben. Macht ist bei Quijano als soziale Beziehung zu verstehen, welche von der Interaktion zwischen Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt geprägt ist. Quijano geht davon aus, dass alle Formen der sozialen Existenz, welche aufgrund langfristiger Reproduktion existieren, jeweils Teil von fünf Bereichen sind, ohne die das Soziale nicht möglich wäre: Arbeit, Sex, Subjektivität, kollektive bzw. öffentliche Autorität und Natur. Pablo Quintero, welcher 2008 die Forschungsgruppe GESCO („Grupo de Estudios sobre Colonialidad“; dt.: „Forschungsgruppe über Kolonialität“) gründete, schreibt, dass „[d]ie kontinuierliche Auseinandersetzung über die Kontrolle dieser Bereiche [...] die (Re-)Produktion von Machtverhältnissen [begründet].“ (Quintero 2013b: 56) Die Elemente der Beherrschung, der Ausbeutung und des Konflikts beziehen sich auf die fünf genannten Bereiche der Arbeit, des Sexes, der Subjektivität, der kollektiven Autorität und der Natur. Zur gleichen Zeit sind sie das Resultat der Auseinandersetzung über die Kontrolle dieser Bereiche. Auch wenn die jeweiligen Bereiche nicht ohne die anderen existieren oder ihre Wirkung entfalten können, werden sie hier, um einen klareren Überblick zu schaffen aufgedröselte angeführt:

- Macht ist eine soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt um die Kontrolle im Bereich der Arbeit.
- Macht ist eine soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt um die Kontrolle im Bereich des Sexes.
- Macht ist eine soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt um die Kontrolle im Bereich der Subjektivität.
- Macht ist eine soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt um die Kontrolle im Bereich der kollektiven Autorität.
- Macht ist eine soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt um die Kontrolle im Bereich der Natur.

Die Beherrschung ist in diesem von Quijano vorgeschlagenen Konzept die umfassendste Machtbeziehung und gilt gleichzeitig als deren Bedingung. Ungleiche Beziehungen, welche durch die Kontrollausübung einer sozialen Gruppe über eine andere geprägt sind, zeigen sich in allen Bereichen der sozialen Existenz, vorwiegend allerdings in jenen der kollektiven Autorität und der Subjektivität. Wer übt Herrschaft (gewalttätig) über wen aus und wodurch kann sich diese ihre Legitimität einholen? Beherrschung stellt somit die Bedingung für Ausbeutung dar, was im Bereich der Arbeit bedeutet, dass durch die Beherrschung der Arbeitskraft ein langfristig asymmetrisches Verhältnis hergestellt wird, was sich in den Besitz- und Produktionsprozessen widerspiegelt. Beherrschung und Ausbeutung als zwei der drei Elemente des Phänomens der Macht führen zwangsläufig zum dritten: dem Konflikt. In Bezug auf die Klärung Quijanos Machtbegriff ist es Aufgabe des Konflikts, die durch Beherrschung und Ausbeutung hergestellte Ordnung zu zerstören oder zu verändern. Jedoch wohnt auch dem Konflikt, welcher nicht als störender, sondern einer die Gesellschaft begleitender Teil betrachtet wird, eine Tendenz inne, die fünf genannten Bereiche der sozialen Existenz kontrollieren zu wollen.

Den fünf Bereichen der Arbeit, des Sexes, der Subjektivität, der kollektiven Autorität und der Natur liegt also eine gemeinsame Struktur zugrunde. Konkretes Verhalten von Menschen, Gruppen und kollektiven Zusammenschlüssen beeinflussen dennoch diese Struktur, was ihr einen geschichtlichen, gegensätzlichen und unbeständigen Charakter verleiht. Soziale Beziehungen von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt werden von Menschen ausgeführt und werden, wenn sie langfristig wiederholt werden, zu Verhaltensnormen, welche wiederum zur Entstehung sozialer Institutionen führen können und dadurch erneut das Verhalten und die Handlungen von Menschen beeinflussen. Es kann von einer Reproduktion von Machtverhältnissen gesprochen werden. Dass es unterschiedliche soziale Erfahrungen in einer gemeinsamen Struktur gibt, ist laut Quijano Beweis für die Existenz der Macht. Diese Annahme begründet, was wir unter „Gesellschaft“ verstehen. (vgl. Quintero 2013b: 53–59)

Das globale neoliberale System vereint dabei alle drei Dimensionen von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt in seiner systemimmanenten Logik, sodass Kolonialität, welche nicht ohne Moderne und ihre kapitalistischen Produktionsverhältnisse gedacht werden kann, ebenso diesen „Zwängen“ unterliegt. (vgl. ebd.: 53–70) Im Folgenden wird die Kolonialität der Macht als einer von Quijanos wichtigsten theoretischen Ansätzen, in welchem detaillierter auf seine Perspektive im lateinamerikanischen Kontext eingegangen wird, dargelegt.

4.3 Theorie(re)konstruktion

Einleitend sei festgehalten, dass die Theorie der Kolonialität der Macht zwar als soziologische Theorie verhandelt wird, gleichzeitig aber breiter gefasst als sozialwissenschaftliche Perspektive gewertet werden kann. So kann sie ganz allgemein als ein historisches und nach wie vor gültiges Machtmuster verstanden werden. Die Anfänge des Machtverhältnisses sind am Ende des 15. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 16. Jahrhunderts auszumachen und werden laut Quijano von zwei wesentlichen Herrschaftsstrukturen, auf welche nachfolgend detailliert eingegangen wird, stets aufrechterhalten.

(1) Die Idee der „raza“ (dt.: „Ethnie“¹⁵) drückt eine soziale Herrschaftsstruktur aus, welche die Weltbevölkerung je nach ethnischer Zugehörigkeit und nach phänotypischen Unterschieden zwischen Personen klassifiziert. Ihr Ursprung liegt in der Kolonialisierung (Latein-)Amerikas, die eine Unterscheidung zwischen Eroberern und Eroberten eingeführt hat und diese anhand scheinbar biologischer Differenzen („raza“) einer Bewertung unterzieht.

(2) Die zweite auf sozialer Ausbeutung beruhende Struktur, ist jene der „clase“ (dt.: „Klasse“), die – mit Quijano gesprochen – in kapitalistischen Produktionsverhältnissen mündet. Dieser Ausbeutungsmechanismus bedient sich in unterschiedlichen Formen der Ausbeutung und Beherrschung der Arbeitskraft, um Kontrolle über sie zu gewinnen, die Produktion der Waren am Weltmarkt aufrechtzuerhalten und so das Kapital als Hegemon zu reproduzieren und zu akkumulieren. Mit anderen Worten und in Anlehnung an die bereits angeführte Machtdefinition nach Quijano drückt sich das globale Machtverhältnis in kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnissen durch seine Beziehung zwischen Ausbeutung, Beherrschung und Kontrolle um Arbeit aus.

¹⁵ Der Begriff der „raza“ im Spanischen und der „race“ im Englischen sind analytische sozialwissenschaftliche Kategorien, die im Deutschen über die „Ethnie“ oder die Beibehaltung des englischen Begriffs verhandelt werden. Es soll die soziale Konstruiertheit der Kategorie betont und das subjektive Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe in den Vordergrund gerückt werden. Aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit und der nach wie vor biologistischen Verwendung des Begriffs der „Rasse“ wird er in einem kritischen sozialwissenschaftlichen Diskurs im deutschsprachigen Raum nicht mehr verwendet. (vgl. Röggl 2012: 17–20) Die UNESCO hat sich 1978 zum ersten Mal offiziell gegen die Verwendung des Rassebegriffs ausgesprochen. (vgl. Sonderegger 2008: 13, zit. n. ebd.: 17) In den folgenden Ausführungen wird im Spanischen die Verwendung des „raza“-Begriffs beibehalten, jedoch in der Übersetzung „Ethnie“ verwendet. Lediglich in Direktziten wird der Begriff der „Rasse“ als solcher wiedergegeben.

Der Eurozentrismus als eine Art hegemonialer Wissensstandpunkt ist jenes Element innerhalb des Modells, das nicht nur ermöglicht, die soziale Realität aus einer bestimmten Richtung wahrzunehmen, sondern welcher die Einnahme des Blickwinkels der Macht, der Kolonialität der Macht, legitimiert. (vgl. Quijano 2000: 122; Marañon 2013: 115–116; Quintero 2013a: 93–114) Im Laufe der folgenden Ausführungen wird der Eurozentrismus zum einen als Bindeglied zwischen „Modernität“ und „Kolonialität“ aufgegriffen und zum anderen wird immer wieder der Bezug zu seiner Funktion und Wirkung als epistemische Machtposition hergestellt.

Nach dieser kurzen Einleitung wird nachfolgend zuerst die Theorie bzw. die Perspektive nach Quijano rekonstruiert und v.a. auf die beiden Ebenen bzw. Kategorien der „raza“ und „clase“, also der „Ethnie“ und der „Klasse“, verwiesen, welche konstitutiv für die Kolonialität der Macht sind. Im Anschluss wird die Theorie am Fall des Chiapas-Konflikts diskutiert.

4.3.1 Kolonialität der Macht

Zunächst wird das Begriffspaar „Kolonialität/ Modernität“ erläutert, welches eine starke Verknüpfung zur bereits angeführten Machtdefinition nach Quijano aufweist bzw. diese spezifiziert.

„**Modernität**“ meint die Rekonzeptualisierung der Moderne als „weltweites, machtasymmetrisches Modell“ (Garbe 2013: 35). Im Gegensatz zu klassischen Modernisierungstheorien werden Machtverhältnisse, welche mit dem europäischen Kolonialismus und der Eroberung Amerikas entstanden sind, im Rahmen von „Eurozentrismus“ diskutiert. „Der Eurozentrismus [...] greift vor allem den universalisierten, zivilisatorischen, irrationalen und kolonisierenden Mythos der Moderne an, der das emanzipatorische und aufklärerische Potenzial der Moderne allgemein beeinträchtigt, spezifisch das Anderssein negiert und dessen gewaltsame Eroberung legitimiert“ (Dussel 1994: 175f, Dussel 2000, 46f, zit. n. Garbe 2013: 36). Wenn der Mythos der Moderne als solcher gesehen wird und der Eurozentrismus in ihm aufgedeckt wird, ist es möglich, die „**Kolonialität**“ als Gegenstück bzw. in Abhängigkeit zur Modernität auszumachen. Damit kann ein Beziehungsverhältnis zwischen Eroberern und Eroberten festgestellt werden. (vgl. Garbe 2013: 21–52)

„[D]ie Kolonialität bezieht sich auf ein Machtmodell, das als Resultat des modernen Kolonialismus entstand, aber nicht auf ein formales Machtverhältnis zwischen zwei Bevölkerungen oder Nationen beschränkt ist,

sondern die Art und Weise meint, wie Arbeit, Wissen, Autorität und intersubjektive Verhältnisse untereinander, im kapitalistischen Weltmarkt und anhand der Idee der ‚Rasse‘ [sic!] artikuliert sind.“ (Maldonado-Torres 2007: 131, zit.n. ebd.: 38)

Dass es sich dabei um ein Macht- bzw. Herrschaftsverhältnis handelt, wird nicht nur in diesem Zitat deutlich hervorgehoben. In Quijanos eigenen Worten, welcher 2015 die Kolonialität im Rahmen des dritten lateinamerikanischen und karibischen Kongresses der Sozialwissenschaften in Quito vorstellte, definiert sich Kolonialität und sein Charakter der Unabgeschlossenheit wie folgt:

„¿Por qué colonialidad? No es lo mismo que decir colonialismo. El colonialismo es una relación de dominación entre identidades, etnicidades diferentes. Pero la colonialidad no. La colonialidad busca mostrar que la historia de las gentes depende de un factor diferente, de su naturaleza biológica, sido que llamamos ‚raza‘. Por esta razón entonces aun cuando la historia de colonialismo ya ha estado terminando y aun ahora aunque no ha terminado de todo sin embargo se podría decir que el colonialismo no es el problema fundamental de la especie. Sin embargo dentro nuevos países independientes, desde nuevos actores de la historia del poder las diferencias producidas desde el fin del siglo XV en torno de la idea de que las gentes son racialmente constituidas y racialmente organizadas, racialmente diferenciadas no ha terminado ni termina de ser extinguida. Por eso es que podemos hablar de colonialidad del poder.“ (Quijano 2015: 7:30-9:05) ¹⁶

Während sich der Kolonialismus auf eine historisch abgeschlossene Phase bezieht, beschreibt die Kolonialität ein Fortwirken kolonialer Strukturen. Denn obwohl mit Anfang des 19. Jahrhunderts die lateinamerikanische Unabhängigkeit im Sinne eines Prozesses

¹⁶ „Warum Kolonialität? Es ist nicht dasselbe, von Kolonialismus zu sprechen. Der Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen verschiedenen Identitäten, Ethnizitäten. Aber die Kolonialität nicht. Die Kolonialität versucht zu zeigen, dass die Menschheitsgeschichte von einem anderen Faktor abhängt, nämlich seiner biologischen Natur, dem was wir heute „Ethnie“ nennen. Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass – obwohl die Kolonialgeschichte beendet ist und doch bis heute nicht ganz zu Ende ist – der Kolonialismus nicht das grundlegende Problem des Menschengeschlechts ausmacht. Denn innerhalb neuer unabhängiger Länder/ Nationalstaaten und ausgehend von neuen Akteur*innen der Geschichte der Macht sind die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts produzierten Unterschiede und Ungleichheiten, welche sich entlang der Idee, Menschen nach ethnischen Merkmalen zu konstituieren, zu organisieren und zu differenzieren, trotzdem nicht ausgestorben. Deshalb können wir von der Kolonialität der Macht sprechen.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

der Dekolonisierung beginnt, bleibt die Kolonialität bis heute bestehen. Darauf komme ich später zurück.

In den wissenschaftlichen Diskussionen hinsichtlich Modernität und Kolonialität haben die „Kolonialität der Macht“, die „Kolonialität des Wissens“ und die „Kolonialität des Seins“ Einzug gefunden. (vgl. Garbe 2013: 39–42; Brunner 2020: 37–75) An dieser Stelle ist lediglich die Kolonialität der Macht nach Quijano relevant, welche

„eines der konstitutiven und spezifischen Elemente des weltweiten Modells kapitalistischer Macht [ist]. Sie basiert auf der Durchsetzung einer rassologischen/ ethnischen Klassifikation der Weltbevölkerung als Dreh- und Angelpunkt eben dieses Machtmodells und wirkt in jeden materiellen und subjektiven Ebenen, Bereichen und Dimensionen der alltäglichen Existenz und auf jeder sozialen Skala. Diese entsteht und verbreitet sich weltweit von Amerika ausgehend. Mit der Konstituierung von (Latein)Amerika, in demselben historischen Moment und in derselben historischen Bewegung, wird die entstehende kapitalistische Macht weltweit wirksam. Deren hegemoniale Zentren verorten sich in an den Zonen des Atlantiks – die sich später als Europa identifizieren lassen – und als zentrale Achsen ihres neuen Beherrschungsmodells begründen sich auch die Kolonialität und die Modernität. Mit anderen Worten: mit (Latein)Amerika wird der Kapitalismus global, eurozentriert und die Kolonialität und die Modernität setzen sich, bis heute, als die konstitutiven Achsen dieses spezifischen Machtmodells durch.“ (Quijano 2007b: 93, zit. n. Garbe 2013: 40)

Auf die beiden Achsen, welche die Kolonialität der Macht konstituieren und welche die soziale Klassifizierung der Weltbevölkerung hervorbringt, wird nachfolgend näher eingegangen: die Idee der „raza“ und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse.

(1) „raza“ – die Rassifizierung:

Im Kontext von Lateinamerika führt Quijano an, dass in seiner Eroberung bzw. Kolonialisierung der Ursprung der globalen und eurozentrisch-geprägten kapitalistischen Verhältnisse liegt. Mit Beginn der „Conquista“ wird eine neue gedankliche Kategorie eingeführt, nämlich jene der „raza“. Die Idee der „raza“ bzw. der Rassifizierung beschreibt die grundlegende Erfahrung der kolonialen Herrschaft, welche laut Quijano seit 1492 die wichtigste Dimension der Machtverhältnisse des Weltsystems ausmacht. (vgl. Quijano 2000: 122) Als die europäischen Kolonisatoren ihren Eroberungsfeldzug durchführten, wurden innerkirchliche Debatten darüber geführt, ob die Indigenen der

Amerikas eine Seele besitzen würden. Damit war der Diskurs eröffnet, ob es sich überhaupt um Menschen handeln würde. Aus christlich-europäischer Sicht wurde Menschen, welche keiner Religion zuzuordnen waren, unterstellt, sie würden an keinen Gott glauben. Wer an keinen Gott glaubt, besitzt keine Seele. Und wer keine Seele hat, ist eher dem Tier als dem Menschengeschlecht zuzuordnen. (vgl. Brunner 2020: 43–46) Claudia Brunner, welche 2020 ein Buch zu epistemischer Gewalt herausbrachte, in dem sie sich u.a. auf die Kolonialität der Macht bezieht, zitiert in Anlehnung an diese rassistische Diskussion Wallerstein. Dieser geht davon aus, dass der Streit um die Stellung der Indigenen Amerikas dazu diene, die innereuropäische und innerkirchliche Uneinigkeit hinsichtlich kolonialer Praktiken zu verschleiern und gleichzeitig deren Versklavung, Misshandlung und Ermordung zu legitimieren. (vgl. Wallerstein 2007, zit. n. ebd.: 45)

Auch heute rechtfertigen sozialdarwinistische Überlegungen noch eine scheinbar „natürliche“ Hierarchisierung in minderwertige und überlegene Kulturen bzw. Menschen. Nicht-Europäer*innen werden beherrscht, kontrolliert und ausgebeutet, um die Entwicklung der Moderne und den Fortschritt der westlichen Länder zu gewährleisten. Die rassiologische Klassifikation der (latein-)amerikanischen Bevölkerung beruht auf der Unterscheidung zwischen „blancos“ (dt.: „Weißen“) und anderen als minderwertig typisierte Menschen („negros“/ dt.: „Schwarze“, „indios“/ dt.: „Indigene“, „mestizos“/ dt.: „Mestizen“). (vgl. Quintero 2013b: 53–70) Historisch bedeutete diese Einteilung eine neue Art, die bereits lange zuvor bestehenden Ideen und Praktiken von ungleichen Beziehungsgeflechten zwischen Dominierenden und Dominierten zu legitimieren. Die Vorstellung der Überlegenheit bzw. Minderwertigkeit zwischen Menschen ist nicht erst mit der Kolonialisierung entstanden (vgl. dazu z.B. die stark hierarchisch organisierten Hochkulturen der Maya, Inka, Azteken). Dass die Differenzlinien jedoch rassiologischen, vermeintlich biologistischen Ursprung aufweisen, ist genau zu jener Zeit, die von Konflikten und sozialen Verteilungsprozessen geprägt war, entstanden. Seit damals, so Quijano, ist die Idee der „raza“ zum effizientesten, dauerhaftesten und universal gültigen sozialen Herrschaftsinstrument geworden. An dieser Stelle merkt Quijano nur in einem Nebensatz an, dass die Kategorie des „Geschlechts“ als universelle Ungleichheitskategorie noch älteren Ursprungs ist, aber von jener Kategorie der „Ethnie“ als fundamentalem Kriterium zur Einteilung der Weltbevölkerung abgelöst wurde. Er erklärt dies mit der bereits erwähnten naturalisierten Position der Unterlegenheit der eroberten und beherrschten Völker, ihrer phänotypischen Merkmale sowie ihrer gedanklichen Weltanschauung und kulturellen Auslegung.¹⁷ Die Machtstrukturen der

¹⁷ Im Kapitel der feministischen Kritik wird Quijanos Vernachlässigung bzw. Nachordnung der Geschlechterverhältnisse aufgegriffen.

(latein-)amerikanischen Gesellschaft sind von nun an von der Idee der „raza“ durchzogen. Sie dehnen sich im Laufe der Fortsetzung kolonialer Bestrebungen auf weitere Kontinente und die gesamte Weltbevölkerung aus. (vgl. Quijano 2000: 122–123) Der Fokus dieser Arbeit bleibt jedoch auf (Latein-)Amerika bzw. in der fallbezogenen Anwendung der Theorie auf Mexiko beschränkt.

(2) „Klasse“ – die kapitalistischen Produktionsverhältnisse:

Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse bilden die zweite Achse der Kolonialität der Macht und sind nach Quijano die neue Struktur, welche den Bereich der Arbeit, aber auch jenen der Subjektivität kontrollieren. Es entsteht ein System von materiellen Sozialbeziehungen zwischen Kapital und Lohnarbeit. Der Weltmarkt wird über die Arbeitskontrolle und -ausbeutung sowie die Kontrolle der triadisch-organisierten kapitalistischen Ordnung der Produktion-Aneignung-Verteilung von Produkten gesteuert und reguliert. Darin enthalten bzw. erhalten blieben die Sklaverei, die Leibeigenschaft, die kleine Handelsproduktion, die Reziprozität und die Lohnarbeit. All diese Formen der Arbeitskontrolle sind jedoch nicht die bloße Fortführung oder Reproduktion ihrer historischen Vorform, sondern werden zum einen ökonomisch gezielt weiterentwickelt und reorganisiert, um Waren für den Weltmarkt herzustellen. Zum anderen bestanden die Formen der Kontrolle nicht nur zeitgleich im selben Bezugskontext (Raum/ Zeit), sondern über das Verhältnis von Kapital und Markt jede für sich und in Relation zu den anderen. Die neue soziologische Deutung fußt auf der Bildung eines neuen globalen Modells der Arbeitskontrolle, welches gleichzeitig ein grundlegendes Element für ein neues Machtmuster war. Als Konsequenz entwickelten alle Formen der Arbeitskontrolle neue historisch-strukturelle Merkmale und Abhängigkeiten und nahmen neue Gestalt an. Es etablierte sich zum ersten Mal in der Geschichte ein globales Machtmuster, welches die Lohnarbeit, die Ressourcenverteilung und die Produktion von Waren kontrollierte. Die Struktur der Produktionsbeziehungen war eine gänzlich neue, bis dahin unbekannte, und fand ihren Ausdruck im globalen Kapitalismus. (vgl. ebd.: 123)

An dieser Stelle wurden nun die wichtigsten Elemente der Perspektive der **Kolonialität der Macht** beschrieben, sodass diese zusammengeführt werden können. Mit Quintero gesprochen, bedeutet das Folgendes:

„Aufbauend auf der Konfiguration [...] zwei(er) Achsen, auf der einen Seite die Produktion neuer geokultureller Identitäten (indios, negros, blancos und in einem anderen Sinn Amerika, Europa, Westen, Orient, etc.) und auf der anderen die Kontrolle von Arbeitskraft durch die Entstehung neuer sozial-materieller

Produktionsverhältnisse, gestaltet sich die Kolonialität als globales Machtmuster.“ (Quintero 2013b: 63)

Im Mittelpunkt Quijanos Konzeption und Analyse der Kolonialität der Macht steht der Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise. Dies argumentiert Quijano damit, dass der Großteil der indigenen Bevölkerung in Lateinamerika nicht in erster Linie der Arbeiter*innenklasse zuzuordnen sei. Durch die Unterwerfung unter Kolonisator*innen und die damit erfolgte Rassifizierung ist die Erfahrung der Leibeigenschaft weit tiefer verankert. (vgl. Kastner/Waibel 2016: 10–11) Jede Form der Kontrolle von Arbeitskraft wurde mit einer bestimmten Ethnie in Verbindung gebracht. Somit wurde die Möglichkeit geschaffen, dass durch die Kontrolle eines bestimmten Arbeitsbereiches ebenso die Kontrolle über eine bestimmte Gruppe erlangt werden konnte. Quijano spricht von einer neuen „Herrschaftstechnologie“ bzw. „Ausbeutungstechnologie“, welche durch die Kategorien „Ethnie“/ „Arbeit(skraft)“ geprägt sind. Damit wollte er soziologisch aufdecken, dass die vermeintlich natürlich gegebenen Verhältnisse historisch gewachsen sind und sich durch Machtkonfigurationen und deren Reproduktion herausbildeten und stets aufrechterhalten werden. (vgl. Quijano 2000: 124)

Die „blancos“ als (spätere) aufgeklärte, männliche Europäer konnten trotz lateinamerikanischer Unabhängigkeitsbewegungen wegen der Aufrechterhaltung der Kolonialität die in der Mehrzahl vorhandenen „Einheimischen“ beherrschen, kontrollieren, ausbeuten und so das Machtgefüge aufrechterhalten. Entlohnte Arbeit war den „blancos“ vorbehalten, während unbezahlte Arbeit von Menschen, welche den beherrschten und als minderwertig betrachteten Ethnien zugeordnet wurden, ausgeführt wurde. Zu Beginn zählten zu ihnen in den Amerikas vor allem die „indios“ sowie „negros“ und – wenn auch auf andere, komplexere Weise – die „mestizos“. Erst später sollten weitere kolonialisierte Bevölkerungsteile anderer Kontinente dieselbe untergeordnete Position einnehmen. Quijano weist darauf hin, dass der Genozid an der indigenen Bevölkerung in den ersten Jahrzehnten der Kolonialisierung weder vordergründig der Gewalt der Eroberer noch der von ihnen mitgebrachten Krankheiten geschuldet war. Vielmehr wurden die Indigenen als verfügbare Arbeitskraft ausgenutzt und zur Arbeit gezwungen, bis sie starben. Ihre Kultur und Wissensproduktion wurde von nun an kontrolliert und der hegemonialen Wissens- und Glaubensordnung des künftigen Europas unterworfen. Es wurde ihnen außerdem der Zugang zu Produktionsmitteln verwehrt, eigene Subjektivitäten bzw. Identitätskonstrukte durften nicht repräsentiert werden und an der kollektiven Autorität in politischen Prozessen durften sie nicht teilnehmen. Nachdem die indigene Bevölkerung enteignet wurde, folgte ihre

Unterdrückung – auf allen gesellschaftlich relevanten Ebenen. Im Anschluss wurden die Kolonialiserten gezwungen, die Kultur der sie Dominierenden zu erlernen. Sie sollten alles, was der Herrschaftsabsicherung und -reproduktion diente, erlernen: dazu zählten materielle und technologische Fähigkeiten, ebenso wie subjektive, vor allem aber religiöse Anschauungen. Auf lange Sicht implizierte dieser Prozess eine Kolonisation der kognitiven Perspektiven – also der Art und Weise, wie Wissen und Bedeutungen produziert werden und welche Sinnhaftigkeit materiellen und intersubjektiven Erfahrungen, dem Imaginären, der Kultur als Ganzem zugesprochen wird. In Anlehnung an Wallerstein benennt Quijano das beschriebene Phänomen „Ethnozentrismus“, denn „el occidente“ (dt.: „der Westen“) hat seine materiellen wie auch geistigen Bedingungen gewaltvoll ausgeweitet und sich zum Zentrum des modernen Weltsystems gemacht. Die Grundlage und Rechtfertigung des Ethnozentrismus war und ist nach wie vor im europäischen Fall eine besondere: die rassistische Klassifizierung der Weltbevölkerung nach der Eroberung Amerikas. Sowohl der koloniale Ethnozentrismus als auch die universelle rassistische Klassifizierung dienen als Phänomene zu erklären, warum sich die Europäer*innen nicht nur gegenüber allen anderen Bevölkerungsgruppen auf der Welt überlegen fühlten, sondern sich einfach „natürlicherweise“ überlegen fühlten. Indem diese Perspektive angenommen und übernommen wurde, wurden die Moderne und die Rationalität als ausschließlich europäische Erfahrungen und Produkte angesehen. Als eines der Resultate der kolonialen Geschichte der Macht wurden die indigenen Gemeinden bzw. Gemeinschaften ihrer eigenen historischen Identitäten beraubt und mit den Worten Quijanos „enteignet“. (vgl. Quijano 2000: 133) Das zweite Resultat stellt für Quijano die neu zugeschriebene rassialisierte, koloniale und negative Identität dar, die als unterlegen bewertet wurde und zur Folge hatte, dass ihre Kulturproduktion ebenso als unterlegen und minderwertig betrachtet wurde; und nach wie vor wird.

Ab diesem Zeitpunkt ist es zu neuen Kategorisierungen, welche die intersubjektiven und kulturellen Beziehungen definieren und dominieren sollten, gekommen: Osten – Westen, primitiv – zivilisiert, magisch/ mythisch – wissenschaftlich, irrational/ emotional – rational, traditionell – modern. Zusammengefasst: Europa und Nicht-Europa. Dieser binären, dualistischen Kodifizierung liegt nach Quijano ohne Zweifel die Kategorie der „raza“ zugrunde. Diese eurozentrische Perspektive setzte sich weltweit als hegemoniales Wissenssystem durch, wodurch vor allem zwei Überzeugungen Gültigkeit erreichten: Erstens wurde die Vorstellung eines Naturzustands des Menschen verbreitet, welcher sich im Laufe der Geschichte der menschlichen Zivilisation weiterentwickelte und im modernen Europa seinen Höhepunkt erreichte. Und zweitens wurde den Unterschieden zwischen Europa und Nicht-Europa als naturgegebenen Unterschieden Sinn verliehen und nicht als Geschichte von Machtverhältnissen. Beide Mythen haben ihren Ursprung

im Evolutionismus und Dualismus, welche zwei der Kernelemente des Eurozentrismus bilden. (vgl. Quintero 2013b: 53–70; Quijano 2000: 124–136)

Quijano beschreibt mit der Perspektive der Kolonialität der Macht die Herausbildung erstmals global wirksamer Machtverhältnisse in der Geschichte und erläutert, inwiefern die fünf Bereiche der sozialen Existenz der Hegemonie von produzierten und sich etablierenden Institutionen untergeordnet werden:

- Die Kontrolle der Arbeit, seiner Ressourcen und seiner Produkte findet ihren Ausdruck in kapitalistischen Unternehmen.
- Die Kontrolle der Sexualität, seiner Ressourcen und Produkte zeigt sich in der bürgerlichen Familie.
- Die Kontrolle der kollektiven Autorität, seiner Ressourcen und Produkte spiegelt sich im Nationalstaat wider.
- Die Kontrolle der Intersubjektivität ist durch den Eurozentrismus abgesichert.
- Quijano führt die Kontrolle der Natur, seiner Ressourcen und Produkte nicht an. Doch kann geschlussfolgert werden, dass sich diese aus der Beherrschung und Ausbeutung der natürlich vorhandenen Ressourcen im Rahmen einer kapitalistisch organisierten Produktionsweise ergibt und sich in der Naturzerstörung zeigt bzw. darin, dass dem Menschen eine übergeordnete Stellung gegenüber der Natur eingeräumt wird.

Indem diese Institutionen in gegenseitiger Wechselwirkung zueinanderstehen und voneinander abhängig sind, kann von einem System gesprochen werden. Laut Quijano handelt es sich um das erste Machtgefüge, das sich global ausbreitet und weltweite Gültigkeit erreicht – sprich, das die gesamte Weltbevölkerung umfasst. Das bedeutet neben der Strukturebene auch, dass die Veränderungen sowohl auf materieller wie auf (inter-)subjektiver Ebene der Individuen und ihrer sozialen Existenz stattfinden müssen. Ausschlaggebend für das Gelingen des Aufbaus der neuen Machtstrukturen und der individuellen Akzeptanz bzw. Unterwerfung unter diese ist die Integration der „pueblos“ (dt.: „Völker“, „Bevölkerung“). Die gesamte Weltbevölkerung soll in diesen Prozess integriert werden. Ihr Versprechen? Die individuelle Freiheit. (vgl. Quijano 2000: 129–131)

Die Muster der Kolonialität der Macht bilden weiterhin den Mittelpunkt der Gesellschaftsstruktur in Lateinamerika, denn alle sozialen Strukturierungen innerhalb von Nationalstaaten werden angelehnt an deren Logik implementiert. (vgl. Quintero 2013b: 53–70) So wird auch heute – z.B. in Bezug auf den Bereich der Arbeit – die oben

beschriebene und ungleiche Bewertung von (Lohn-)Arbeit aufgrund unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit nach wie vor vorgenommen. Für die gleiche Arbeit werden Menschen untergeordneter Ethnien schlechter entlohnt als jene, die strukturell aufgrund ihres Weißseins bevorzugt werden und in den kapitalistischen Zentren des Weltsystems tätig sind. (vgl. Quijano 2000: 124–126)

„[D]ie Kolonialität der Macht hat eine tatsächliche Demokratisierung der sozialen Beziehungen in diesen Nationen historisch unmöglich gemacht. [...] Wie es Aníbal Quijano mit aller Deutlichkeit ausgedrückt hat, besteht Lateinamerika historisch aus unabhängigen Staaten mit kolonialen Gesellschaften.“ (Quintero 2013b: 66)

Die paradoxe Erscheinung, dass der Unabhängigkeitsprozess der Staaten Lateinamerikas ohne eine Dekolonisation der Gesellschaft vonstattenging, so Quijano, diente weniger der Entwicklung der modernen Nationalstaaten, sondern war viel mehr eine Reartikulation der Kolonialität der Macht, welche ihre Wirkung in neuen (oben genannten) Institutionen entfalten konnte. (vgl. Quijano 2000: 141–144)

An dieser Stelle und als Abschluss dieses Unterkapitels soll noch auf den ecuadorianisch-mexikanischen Philosophen Bolívar Echeverría verwiesen werden, welcher – wie Quijano – den Eroberungsprozess in den Amerikas als unabgeschlossen betrachtet. Würde die „conquista“ (dt.: „Eroberung“) vollendet werden, so würde es in der real existierenden Moderne keine als „Anderer“ kategorisierten Bevölkerungsgruppen mehr geben. Das bedeutet in weiterer Folge, dass entweder eine gänzliche Auslöschung der Indigenen stattfindet oder sie einem Integrationsprozess unterzogen werden. „Diese Politik akzeptiert die Anderen innerhalb der Grenzen ihrer Herrschaft nur, insofern sie aufhören, Andere zu sein, sich selbst vernichten und zu ‚Landsleuten‘ werden,“ schreibt Echeverría (Echeverría 2021: 30). Modernisieren bedeutet als Konsequenz, den Eroberungsprozess abzuschließen. (vgl. ebd.: 27–44)

Was die Kolonialität der Macht bzw. die unabgeschlossene „conquista“ für den Chiapas-Konflikt bedeutet, wird nachfolgend ausgeführt bzw. analysiert.

4.3.2 Anwendungsfall: Chiapas-Konflikt

Die Kolonialität der Macht bietet eine mögliche soziologische Erklärung für das Andauern des Chiapas-Konflikts. In Anlehnung an die Struktur des thematisch einführenden Kapitels wird hier in einem Dreierschritt Quijanos Theorie auf die zapatistische Realität

angewendet: wie erklärt sich die Geschichte, die Aufstandsbekämpfung bzw. ihre Maßnahmen und die heutige zapatistische Organisierung mit der Kolonialität der Macht?

1) Ad Geschichte

Die Zapatistas verstehen sich als das Produkt von 500 Jahren Kampf. Sie sind indigen und gehören den Völkern/ Stämmen der Tzotziles, Tzeltales, Mames, Choles, Tojolabales und Zoques an. (vgl. Romero 2019) Da die Kolonialität der Macht ein historisches Machtmuster beschreibt, das in der Gegenwart fortwirkt, sind die Anfänge der Etablierung der Struktur in kolonialen Verhältnissen zu finden. So verkünden die Zapatistas selbst in ihrer ersten Deklaration des lakandonischen Urwalds, wer sie sind und welchen Bedrohungen und Angriffen sie seit der Eroberung durch die Spanier*innen ausgesetzt sind. Zuerst die Enteignung, dann die Unterdrückung – ausgeführt von verschiedenen Akteur*innen im Laufe der Geschichte – ist, so beschreibt es auch Quijanos Kolonialität der Macht, zu einem System der Unterdrückung geworden. Um die Herrschaft – sei es jene der spanischen Eroberer im 16. Jahrhundert oder jene nach der erlangten mexikanischen Unabhängigkeit der Partei PRI im 20. Jahrhundert – abzusichern, muss das ihr zugrundeliegende Machtmuster stets reproduziert werden. Quijano führt dabei als die zwei zentralen Achsen der Klassifizierung die „raza“, die Rassifizierung der Bevölkerung, und die „clase“, die eine neue Form der Arbeitskontrolle hervorbringt, an. Indigene gelten seit der Eroberung strukturell als benachteiligte und unterdrückte Bevölkerungsgruppe.

(1) Durch die Schaffung neuer geokultureller Identitäten wird ihnen die Etikettierung eines „indios“ bzw. heute politisch korrekt eines*r „indígena“ zuteil. Die mexikanische Gesellschaft ist aufgrund dieser Einteilung, die die Indigenen von den „mestizos“ und „blancos“ unterscheidet, zu einer rassistischen Gesellschaft geworden. (vgl. Tipa 2020) Der strukturelle Rassismus drückt sich nicht nur durch Institutionen wie Politik oder Wirtschaft, sondern durch die Menschen selbst und ihre Alltagspraktiken aus. Es wird eine Ab- bzw. Aufwertung vorgenommen. Für die Zapatistas, welche in ihren Kämpfen immer von sich als Indigene, aber niemals nur für sich, sondern für alle Indigenen sprechen, welche strukturellen Ungerechtigkeiten ausgesetzt sind, bedeutet das, aufgrund ihrer Identität abgewertet und aufgrund ihrer Rebellion dagegen, verfolgt zu werden. Es werden immer noch ganze indigene Gemeinschaften vertrieben oder umgesiedelt. Jene die sich allerdings wehren, sind, wie die Zapatistas, erhöhter Repression ausgesetzt. (vgl. CNI/EZLN 2022)

(2) Durch die Schaffung neuer sozial-materieller Produktionsverhältnisse ist eine neue Form der Arbeitskontrolle und -ausbeutung entstanden. Für die Indigenen geht mit der Entstehung des globalen Kapitalismus eine Veränderung ihrer Unterdrückung einher.

Bis dahin erfahren sie sich eher als Leibeigene, dann soll ihre Arbeitskraft für den kapitalistischen Produktionsprozess verwertbar gemacht werden. Auch dagegen kämpfen die Zapatistas als widerständige Bewegung an, denn sie sehen in den kapitalistischen Verhältnissen – zu ihrer Zeit speziell in ihren neoliberalen Ausprägungen – eine Bedrohung für Mensch und Natur. So lehnten sie sich am 1.1.1994 gegen das Nordamerikanische Freihandelsabkommen auf und verschafften sich im Rahmen eines bewaffneten Aufstandes Gehör.

Das Erbe, das den Zapatistas in Mexiko und allen Indigenen (Lateinamerikas) mit ihrer Geburt mitgegeben wird, ist eines, das für sie – in Bezug auf die Kolonialität der Macht – erschwerte Bedingungen und die stete Bedrohung der Enteignung, Vertreibung oder gar Vernichtung mit sich bringt. Diese Feststellung leitet auf die Aufstandsbekämpfung als Herrschaftsinstrument, das als Mittel zur Sicherung der Herrschaft fungiert, über.

2) Ad Aufstandsbekämpfung

Das der Kolonialität der Macht zugrundeliegende Machtverhältnis wird (u.a.) durch die Aufstandsbekämpfung und ihre Maßnahmen aufrechterhalten. Es handelt sich um eine soziale Beziehung, die von der Interaktion zwischen Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt ausgeht. Wie die Lateinamerikanische Assoziation der Soziologie 2009 feststellte, wird im Rahmen der Aufstandsbekämpfung versucht, die „Macht der Gemeinschaftlichkeit zu entwerfen“, sodass Kollektivierung durch Individualisierung – so wie es das moderne, neoliberale Projekt vorschlägt – ersetzt wird. (vgl. Dinerstein et al. 2009) Es wird insbesondere der Bereich der kollektiven Autorität und der Subjektivität der im Widerstand lebenden Indigenen angegriffen. Durch Enteignung und Vertreibung wird darüber hinaus jener der Arbeit, da die Zapatistas von der landwirtschaftlichen Tätigkeit leben und dies ohne Land nicht möglich ist, bedroht. Die Eingliederung der Indigenen in die kapitalistische Produktion ist verknüpft mit einem Integrationsversprechen, dass sie am mexikanischen Alltag teilhaben lassen soll. Damit einher geht der Bereich der Natur, welcher durch Ausbeutung natürlicher Ressourcen und Rohstoffe am Weltmarkt (Extraktivismus) verwertet, aber nicht als Lebensgrundlage – nicht nur der Zapatistas, sondern von uns allen – respektiert wird. Als fünften Bereich der sozialen Existenz nennt Quijano jenen des Sexes, der Sexualität. Innerhalb der zapatistischen Gemeinden herrscht nicht das bürgerliche Familienmodell vor, sondern eines das der Gemeinschaft den Vorrang gibt und das Individuum und die Familie als kleinere Einheiten nachreicht. Hier schließt sich der Kreis zur öffentlichen Autorität und Subjektivität, da das Leben im Kollektiv bedroht und gefährdet wird, um einer Individualisierung und Vereinzelung Vorschub zu gewähren.

Der Versuch der Beherrschung und der Ausbeutung in allen fünf genannten Bereichen des Sozialen führt unweigerlich zum Konflikt, nicht zuletzt auch, da die Mittel oder, wie sie eingangs genannt wurden, die Herrschaftsinstrumente in ihrer Brutalität und Form der Gewalt stark variieren. Die militärische und paramilitärische Form der Bedrohung und die teilweise Vernichtung der Zapatistas sind als direkte Fortsetzung der historischen Unterdrückung Indigener zu werten. Die Kolonialität der Macht wird von Staatsseite, welche wiederum im nationalstaatlichen Kontext als Player mit bestimmten Interessen des modernen Weltsystems betrachtet werden muss, aufrechterhalten. Die direkte Gewalt geht dabei nicht zwingend von staatlichen Akteur*innen aus, wird aber von diesen in Auftrag gegeben, wie Untersuchungen zu paramilitärischen Angriffen aufdecken können/ konnten.

Aktuell wird im Abnutzungskrieg oder Krieg der niederen Intensität in Chiapas jedoch vordergründig auf eine langfristige Zermürbungsstrategie der oppositionellen und widerständigen Gemeinschaften gesetzt. Sie sollen so weit in die bestehenden globalen kapitalistischen Verhältnisse eingegliedert werden, dass sie sich von ihren autonomen Vorstellungen und gemeinschaftlichen Lebenszusammenhängen trennen und Teil eines staatlich finanzierten Sozialprojekts oder Entwicklungshilfeprojekts werden. Das 2018 von Präsident López Obrador eingeführte Programm „Sembrando Vida“ (dt.: „Leben säen“) kann als Beispiel genannt werden, das ländliche Armut bekämpfen soll, jedoch nicht nur zur Zerstörung des gemeinschaftlich bearbeiteten und belebten Landes führt, sondern auch zur Zerstörung der Organisationsstruktur der widerständigen Gemeinden beiträgt. (vgl. Santiago 2022) Am Anfang steht die Integration, die Teilhabemöglichkeit an institutionalisierten gesellschaftlichen Verhältnissen, welche an ein Freiheitsversprechen – jenes der individuellen Freiheit – gekoppelt ist. Dieses Versprechen wird jedoch nur insoweit eingelöst, als dass im Gegenzug die Arbeitskraft der Indigenen verwertbar gemacht werden muss und sie Teil der kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden. Durch die beschriebene rassistische Durchdringung der Verhältnisse und die kapitalistische, Ungleichheit reproduzierende Logik sind sie jedoch Bedingungen und Zwängen unterworfen, welche Freiheit in Form von Selbstbestimmung und Teilhabe an demokratischen Prozessen faktisch verunmöglicht. Quijano spricht an dieser Stelle von einem Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise. Solange es weiterhin koloniale Gesellschaften innerhalb von unabhängigen Nationalstaaten gibt, wird eine Demokratisierung verunmöglicht – auch, weil die Weigerung zur Integration oft die Auslöschung bedeutet, wie paramilitärische Angriffe zeigen. Das bedeutet, in diesem Rahmen kann ein Freiheitsversprechen nicht eingelöst werden und dient eher der Zerschlagung widerständiger Bewegungen. So ist die Folge der Integration in das moderne Weltsystem der Ausstieg mancher aus den

zapatistischen Gemeinschaften. Die Hoffnung, nicht unbedingt auf ein besseres, aber auf ein einfacheres und sichereres Leben, führt(e) dazu, dass bereits einige ihre Gemeinschaften verließen.¹⁸ Es entstehen Konflikte untereinander, was wiederum mit einem Rückgang an aufstandsbekämpfenden Maßnahmen einhergeht. Im Rahmen einer Verlagerung des Abnutzungskriegs führen diesen die Indigenen selbst und gegeneinander aus. Diese Strategie der Aufstandsbekämpfung erhöht die Erfolgchancen in der Spaltung der zapatistischen Gemeinden. Die Strategie, die Absichten von Integrationsversuchen verspricht, gleichzeitig aber auf die Durchsetzung der Modernität abzielt, zeigt die von Quijano bezeichnete Kolonialität der Macht als weiterhin bestehendes Machtmodell auf.

3) Zapatistas heute

Verschiedenste Vertreter*innen der dekolonialen Theorie führen die zapatistische Lebensweise und Organisation als Beispiel für dekoloniale Praxis an, unter ihnen: Walter D. Mignolo, Enrique Dussel, Catherine E. Walsh, Raúl Zibechi. (vgl. Kastner 2022: 167–178) So schreibt Marañon in Anlehnung an Gerber:

„Besondere Erwähnung verdienen die zapatistischen Bemühungen in Chiapas, eine Ökonomie auf Basis von Autonomie, ökologischer Landwirtschaft und genossenschaftlichen Prinzipien zu organisieren und die Handelsaktivitäten den Beziehungen der Reziprozität unterzuordnen, indem eigene Vertriebsnetzwerke im Widerstand und durch nationale und internationale Solidaritäten aufgebaut werden, um das in ihren Territorien produzierte Kunsthandwerk und organischen Kaffee zu verkaufen. Bei der zapatistischen Alternative muss außerdem die Ablehnung von staatlichen oder internationalen Hilfestellungen sowie der Widerstand gegen die Kommerzialisierung unter dem kapitalistischen Markt hervorgehoben werden.“ (Gerber 2004, zit. n Marañon 2013: 136)

Aníbal Quijano erwähnt die Zapatistas allerdings nur am Rande, da für ihn „indigen“ oder eine „indigene Bewegung“ die Fortsetzung eines kolonialen Konstrukts ist, welche die Kolonialität in ihrer Struktur festige. Quijano geht es weniger um eine identitätspolitische Selbstbestimmung und Ermächtigung der Zapatistas als Indigene. Er legt seinen Fokus viel mehr auf die in den Basisgemeinden gelebte Demokratie und Autonomie, da diese für ihn den eigentlichen (strukturellen) Beitrag zu einer Demokratisierung der Gesellschaft darstellen. (Assis Clímaco 2020; vgl. Kastner 2022: 178)

¹⁸ Es ist unmöglich, konkrete Daten anzuführen, da es keine Aufzeichnungen darüber gibt.

Was genau dekoloniale Praxis ausmacht, ist laut Kastner umstritten und uneindeutig, da sowohl auf basisdemokratisch organisierte Bewegungen, aber auch auf linke, z.T. linkspopulistische Regierungen in Lateinamerika Bezug genommen wird. Was jedoch die außerakademische Ausrichtung dekolonialer Praxis angeht, so steht das Alltagshandeln der Menschen und nicht die Institutionen im Vordergrund. (vgl. Kastner 2022: 179–181) In Bezug auf die Zapatistas kann somit resümiert werden, dass ihre autonome, basisdemokratische Organisation als konkretes politisches Verhalten und (Aus-)Handeln ihres Alltags eine von mehreren verschiedenen dekolonialen Antworten auf die Kolonialität der Macht sein kann. Nachdem sie zwischen 1994 und 2003 fast zehn Jahre lang versucht haben, ihre Rechte zu erkämpfen und bereit waren, mit der mexikanischen und chiapanekischen Regierung einen Dialog zu führen und Vereinbarungen zu treffen, war die Reaktion auf das Scheitern dieses Vorhabens die Gründung der Caracoles und mit ihnen jene der „Räte der guten Regierung“. Ihre Autonomiebestrebungen waren für die Zapatistas eine Art (Aus-)Bruch aus/ mit der Kolonialität, in der sie strukturell gefangen zu sein scheinen. Die Wendung in Richtung Fokus auf eine gewaltfreie Form des Widerstands wendet sich direkt gegen die Gewalt und die unterdrückerischen Verhältnisse, welche in Chiapas objektiv vorhanden und subjektiv erlebbar sind. Die Waffen legen die Zapatistas jedoch nicht ganz nieder. Die EZLN als militärische Einheit existiert, jedoch berichten die Zapatistas bei ihrem Besuch in Europa, als auch vor Ort davon, dass sie eher so lange als möglich in die Berge flüchten, als dass sie die bewaffnete Auseinandersetzung suchen. Es kann festgestellt werden, dass die Kolonialität der Macht als aktuelles Machtmuster durch die dekoloniale Praxis sicherlich eine Eruption erfährt, jedoch kein Ende. Mit Quijano gesprochen kann somit die zapatistische Organisationsform als das konfliktreiche Moment, das eine Veränderung der durch Beherrschung und Ausbeutung hergestellten Ordnung zulässt, theoretisiert werden.

5 Pierre Bourdieu

*„Die Soziologie ähnelt der Komödie,
die die verborgenen Mechanismen
der Autorität enthüllt.“
(Bourdieu 2015: 86)*

Pierre Bourdieu (1930-2002) war ein französischer Soziologe, welcher über Jahrzehnte soziale Ungleichheit und mit ihr die Klassenverhältnisse analysierte. Insbesondere interessierte ihn, inwiefern diese reproduziert werden können – nicht nur ökonomisch, sondern auch durch den Lebensstil und die Verhaltensweisen. So ist – ähnlich wie bei Quijano – zwar deutlich der Einfluss des historischen Materialismus erkennbar, dennoch lässt sich Bourdieu nicht als ein marxistischer Vertreter dessen reduzieren. In seinen Schriften finden ebenso Soziologen wie Durkheim und Weber Einzug. Für den Kontext dieser Arbeit ist besonders erwähnenswert, dass Bourdieu hierzulande zwar aufgrund seines Werkes „Die feinen Unterschiede“ bekannt wurde und einer der meistrezipierten zeitgenössischen Soziolog*innen des globalen Nordens ist. Doch begann seine „soziologische Sozialisation“, wenn man so will, in Algerien in den 1950er-Jahren, wo er als französischer Soldat am Befreiungskrieg teilnahm. (vgl. Yacine in: Bourdieu 2010a: 9–23; Kastner 2011b: 277, 2020b; Rehbein 2016: 9–18) Bevor er seinen Fokus auf Klassenverhältnisse richtete, war er mit kolonialen Verhältnissen, die eine immense soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit hervorbrachten, konfrontiert. Sein soziologisches Wirken wurde davon stark beeinflusst. Wie Schultheis schreibt, gelten die Zeit in Algerien bzw. die daraus entstandenen Werke als „Kristallisationskern“ (Schultheis 2000: 65; 2003a: 26, zit. n. Rehbein 2016: 19) für die gesamte wissenschaftliche Karriere Bourdieus.

Demselben Aufbau wie im vorhergehenden Kapitel folgend, wird zuerst Pierre Bourdieus erkenntnistheoretischer bzw. ideengeschichtlicher Hintergrund geklärt. Danach soll seine Definition von Macht bzw. die Unterscheidung zu Gewalt ausgeführt werden, um dann das Konzept der Symbolischen Macht/ Gewalt darzulegen, welches am Chiapas-Konflikt ihre Anwendung findet. Mit Abschluss dieses Kapitels werden alle Ausführungen zusammengeführt und münden schließlich im Theorienvergleich zwischen Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolischer Gewalt.

5.1 Erkenntnistheoretischer Hintergrund

Der in westlichen soziologischen Theorien des 20. Jahrhunderts hegemoniale Diskurs ist von zwei wesentlichen Strömungen geprägt: jener des Liberalismus (z.B. Talcott Parsons) und jener des historischen Materialismus, welcher auf Karl Marx zurückgeht

und von zahlreichen Intellektuellen aufgegriffen wird, so auch von Pierre Bourdieu. Beide Strömungen beziehen sich bei der Frage nach Macht auf künstlich erschaffene ontologische Gesellschaftskategorien, welche historisch als solche erst mit der industriellen Revolution entstanden sind: der Liberalismus beschränkt sich auf die Dimension des Politischen und führt Macht auf eine individuelle Fähigkeit oder Position innerhalb eines institutionalisierten Staats als kollektiver Autorität zurück; der historische Materialismus denaturalisiert und historisiert zwar die Entstehung von kollektiver Autorität, reduziert das Phänomen der Macht und mit ihm seine Analyse aber auf die ökonomische Ebene, auf die kapitalistische Produktionsweise. Am Ende des 20. Jahrhunderts erfährt die Frage nach der Macht in klassischen Sozialtheorien – je nach sozialwissenschaftlichem Kontext – einerseits einen Prozess der Verschleierung, eine Art gemachte Unsichtbarkeit, bzw. andernorts ein erhöhtes Interesse. So werden in Europa in den 1990er-Jahren – während in Lateinamerika die dekoloniale Theorie floriert – vermehrt Diskussionen zwischen Moderne und Postmoderne geführt. (vgl. Quintero 2013b: 53–55)

Mit dieser Diskussion sieht sich Bourdieu konfrontiert. Insgesamt ist er, wie auch Quijano, einer kritischen Soziologie (im Gegensatz zur traditionellen) zuzuordnen, dem es gelingt, verschiedene Denktraditionen miteinander zu verbinden. Bourdieu selbst bezeichnet seine Werke, müsste er sie kategorisieren, als „*strukturalistische[n] Konstruktivismus*“ bzw. als „*konstruktivistische[n] Strukturalismus*“ (Bourdieu 1992: 135), wodurch er zu betonen versucht, dass das objektivistische und subjektivistische Moment seiner soziologischen Theorie dialektisch miteinander verknüpft sind. An anderer Stelle spricht er von „genetischem Strukturalismus“ (Bourdieu 1989: 34). Bourdieu beschreibt die Etikettierung bzw. Kategorisierung seiner Forschung, müsste er eine solche vornehmen, folgendermaßen:

"Mit dem Wort ‚Strukturalismus‘ oder ‚strukturalistisch‘ will ich sagen, daß [sic!] es in der sozialen Welt selbst – und nicht bloß in den symbolischen Systemen, Sprache, Mythos usw. – objektive Strukturen gibt, die vom Bewußtsein [sic!] und Willen der Handelnden unabhängig und in der Lage sind, deren Praktiken oder Vorstellungen zu leiten und zu begrenzen. Mit dem Wort ‚Konstruktivismus‘ ist gemeint, daß [sic!] es eine soziale Genese einerseits der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata gibt, die für das konstitutiv sind, was ich Habitus nenne, andererseits der sozialen Strukturen und da nicht zuletzt jener Phänomene, die ich als Felder und als Gruppen bezeichne, insbesondere der herkömmlicherweise so genannten sozialen Klassen." (Bourdieu 1992: 135)

Darüber hinaus zeichnet Bourdieus soziologische Herangehensweise aus, dass sie die Theorie mit der Praxis, also mit dem Alltagsleben der Menschen, eng – z.T. ethnografisch – verknüpft. Er versucht stets die objektiv bestehenden Verhältnisse (Makroebene) mit den subjektiv erlebten Erfahrungen (Mikroebene) zu verbinden und entwickelt theoretische Konzepte anhand empirischer Untersuchungen, welche oft über einen konkreten Anwendungs- oder Lebensbereich hinausgehen. Durch seine „**praxeologisch[e]**“ (Treibel 2006: 224) Herangehensweise an die Erforschung sozialer Phänomene wird in Bezug auf Bourdieus Soziologie immer wieder von einer „Theorie der Praxis“ (ebd.: 226) gesprochen. Als einige wichtige Bausteine seiner Theorie gelten – ohne sie an dieser Stelle in ihrer Komplexität zu erläutern – die Kapitalsorten (ökonomisch, sozial, kulturell, symbolisch), Herrschafts- bzw. Klassenverhältnisse, die Symbolische Macht/ Gewalt, der Habitus, die Hexis, die Doxa, der soziale Raum und das soziale Feld. (vgl. ebd.: 219–243)

Die Absolvierung des Militärdienstes in Algerien veranlasste Bourdieu gewissermaßen dazu, sich von den Französ*innen abzuwenden und mit der algerischen Bevölkerung zu solidarisieren. Rehbein schreibt in einem der vielen Grundlagenbüchern zu Bourdieus Soziologie, dass „der Übergang aus dem französischen Milieu zur empirischen Beschäftigung mit dem Alltag der Menschen in Algerien [...] vielleicht die entscheidende Wende in Bourdieus intellektueller Laufbahn [war].“ (Rehbein 2016: 22) Wie diese persönliche und politische Erfahrung sein soziologisches Verständnis von Macht und von Symbolischer Macht beeinflussten, wird im Folgenden ausgeführt.

5.2 Soziologische Definition von Macht/ Gewalt

Bourdieu als konstruktivistischer Strukturalist bzw. strukturalistischer Konstruktivist verschreibt sich einer Theorie im Prozess. So sind die Begriffsdefinitionen sowie die Konzepte, die er entwirft, nicht abgeschlossen, sondern werden in unterschiedlichsten Zusammenhängen angewandt. Das Konzept der Symbolischen Gewalt ist zentrales Element Bourdieus herrschaftsanalytischer Soziologie und wird immer wieder als Synonym zur Symbolischen Macht angeführt. Obwohl Bourdieu selbst die Begriffe der Macht, Gewalt und Herrschaft immer wieder synonym zueinander verwendet, wird versucht, eine Differenzierung vorzunehmen.

Schmidt und Woltersdorff unterscheiden die „symbolische Gewalt“ als „*konkrete praktische Vollzüge gewaltloser Gewalt*“ von der „symbolischen Macht“ als „*Möglichkeit zur Ausübung von symbolischer Gewalt*“. „Symbolische Herrschaft“ steht für verkannte und damit anerkannte Herrschaftsverhältnisse.“ (Robbins 2008: 8) Ein Merkmal

moderner Gesellschaften ist, dass sie nicht mehr ausschließlich durch direkte, physisch ausgeführte Gewalt erklärbar sind. Vielmehr ist die Moderne durch viel subtilere „Mechanismen der Macht“, wie Bourdieu sie nennt, gekennzeichnet. Asymmetrische Verhältnisse auf Ebene des Sozialen werden nicht nur über Zwang, rohe Gewalt und soziale Kontrolle, sondern auch über indirektere, symbolische oder kulturelle Mechanismen hergestellt. (vgl. Jenkins 2002: 104) Bourdieu beschreibt die Ermöglichung des Machterhalts so, dass die Macht „die Willkür, die ihr zugrunde liegt, unkenntlich machen und sich [...] als legitim anerkennen lassen“ (Bourdieu 2004: 322) muss. In modernen Gesellschaften liegen diese Möglichkeiten vor allem beim Staat, beim „große[n] Reservoir symbolischer Macht“ (Bourdieu 1991a: 99, zit. n. Robbins 2008: 11). Was durch den Staat als legitim erachtet und bewertet wird, unterliegt oft „willkürliche(n) Setzungen“ (Robbins 2008, 11). Als Beispiele nennen Schmidt und Woltersdorff die Vergabe von Titeln, von Staatsbürgerschaften oder die Möglichkeit der Eheschließung, woraus sich anerkannte Formen wie jene der „Akademiker*innen“, der „Österreicher*innen oder des „Ehemanns“ ergeben und diese als natürlich erscheinen lassen. (vgl. ebd.) Dementsprechend ist es der Staat, welcher die Definitionsmacht ausübt. Das Konzept der Symbolischen Macht bzw. Gewalt und was dieses im chiapanekischen Kontext für die Zapatistas bedeutet, wird später detailliert erläutert.

An dieser Stelle soll nur noch in Bezug auf die Begriffsbestimmung geklärt werden, dass es sich auch beim Bourdieu'schen Macht- bzw. Gewaltbegriff um eine Relation handelt. Schmidt und Woltersdorff bringen das Herrschaftsverhältnis treffend auf den Punkt: „Symbolischer Gewalt unterliegt ein soziales Gewaltverhältnis, das Akteure[*innen] als Beherrschte und Herrschende in eine Machtbeziehung setzt.“ (ebd.) Dabei weisen sie darauf hin, dass es sich um eine wechselseitige Beziehung handelt. Somit üben nicht nur die Herrschenden über die Beherrschten Macht aus, sondern die Herrschenden werden durch das Bestehen der Herrschaft gewissermaßen selbst beherrscht. Durch die Anerkennung des Herrschaftsverhältnisses tragen die Beherrschten wesentlich dazu bei, dass dieses reproduziert werden kann. Die Bourdieu'sche Soziologie geht davon aus, dass Menschen in Form von Schemata und Kategorien wahrnehmen, erkennen, denken und dass diese bereits durch die im hegemonialen Diskurs geltende Ordnung vorgeformt sind bzw. dieser entsprechen. Indem nun die Beherrschten sich dieser Logik bedienen und beispielsweise „fleißig“ von „faul“, „leistungsstark“ von „schwach“ oder „attraktiv“ von „unattraktiv“ unterscheiden, nehmen sie den herrschenden Standpunkt ein und machen ihn sich zu eigen. Neben der Ebene des Bewusstseins, geht Bourdieu davon aus, dass Schemata und Kategorienbildungen als „Hexis“, die, äußerst verkürzt gesagt, das Auftreten bzw. Erscheinungsbild einer Person bezeichnet, verkörpert

werden. So kann zu dem Schluss gekommen werden, dass sich im Lebensstil, der Sprache, der Kleidung oder den Vorlieben von Menschen abbildet, dass sie gesellschaftlich gültige Kategorien übernehmen und „inkorporieren“. Hinsichtlich der Symbolischen Gewalt, die zwar von Herrschenden und Beherrschten gemeinsam produziert wird, geschieht der beschriebene Prozess gewissermaßen, ohne dass sie es merken bzw. als Gewalt empfinden würden. Das bedeutet, dass es das Konstrukt bzw. die Gegenüberstellung von Herrschenden und Beherrschten als solches gibt, ist das Ergebnis einer symbolisch legitimierten und anerkannten Machtbeziehung. Herrschende und Beherrschte bestätigen sich gegenseitig. (vgl. Robbins 2008: 7–21; Rehbein/Saalmann 2009a: 110–118) Der „Habitus“ als Hilfskonstrukt zwischen Wahrnehmen, Handeln und Reproduktion wird weiter unten als wichtiger Baustein Bourdieus Theorie der Symbolischen Macht/ Gewalt beschrieben.

Anschließend wird die Symbolische Macht bzw. Gewalt, welche das eben beschriebene Macht-Beziehungsgeflecht in sich aufweist, umrissen, um ihre Grundlagen dann für die Anwendung am Chiapas-Konflikt sowie für den Theorienvergleich nutzbar zu machen.

5.3 Theorie(re)konstruktion

Einleitend sei darauf hingewiesen, dass die Symbolische Macht hier als soziologischer Theorieansatz verhandelt wird, gleichzeitig enger gefasst als sozialwissenschaftliches Konzept, aber auch breitgefaster über die Disziplin der Soziologie hinaus Anwendung findet. Die Symbolische Macht wird als Analyseinstrument von Bourdieu über Jahrzehnte in unterschiedlichen Kontexten herangezogen und stets weiterentwickelt. Sein Forschungsinteresse bestand hinsichtlich seiner Herrschaftsanalyse darin, Erklärungen für den Umstand zu finden, dass herrschende, Ungleichheit generierende Ordnungen ziemlich stabil sind, stets reproduziert werden und seines Erachtens nach (zu) wenig Widerstand geleistet wird, um weitgehende strukturelle Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erwirken. Das Konzept der Symbolischen Macht fließt in viele seiner soziologischen Erklärungen und in steter Verbindung zwischen Mikro- und Makroebene, zwischen dem alltäglichen Erleben einzelner Individuen und den relativ veränderungsresistenten Strukturen der Gesellschaft, ein. Es dient als „Antwort auf die Frage, wieso unerträgliche soziale Existenzbedingungen von denen, die ihnen unterliegen, oft als akzeptabel, natürlich und selbstverständlich erlebt werden. Dies wird,“ so Schmidt und Woltersdorff weiter, „weder mit der Wirksamkeit von Propaganda noch mit physischem Zwang, sondern mit der durch symbolische Wirkungen erpressten Beteiligung der Beherrschten an der über sie ausgeübten Herrschaft erklärt.“ (Robbins 2008: 8) So findet neben Bourdieus materialistischer Herangehensweise über die

Benennung vom ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapital im sozialen Raum, die symbolische Ebene Einzug. Während erstere darüber entscheiden, welche Position innerhalb der kapitalistischen Klassengesellschaft eingenommen werden kann, bietet letztere die Möglichkeit, durch Anerkennung und subtilere, „verborgene[] Mechanismen der Macht“ (Bourdieu 2015) sich eben diesen Verhältnissen anzupassen und sie dadurch aufrechtzuerhalten. (vgl. Brunner 2020: 186–209) Bourdieu selbst erklärt die symbolische Ebene, welche im symbolischen Kapital mündet, als eine Art übergeordneter Instanz über die anderen Kapitalsorten, indem er schreibt:

„Ich denke, dass das Zentrum meiner Arbeit darin besteht, die Fundamente der symbolischen Formen von Herrschaft zu analysieren, die symbolische Gewalt kolonialen Typs, kultureller Herrschaft, der Männlichkeit, so viele Mächte, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie sich gewissermaßen von Struktur zu Struktur ausüben.“ (Bourdieu 2001b: 166)

In den nachfolgenden Ausführungen wird die Symbolische Macht bzw. Gewalt nach Bourdieu rekonstruiert. Für die vorliegende Arbeit sind v.a. seine frühen Erfahrungen im kolonialisierten Algerien und die anschließenden wissenschaftlichen Verarbeitungen in Hinblick auf die Kolonialherrschaft von Interesse. In späteren Überlegungen und der theoretischen Verarbeitung des Konzepts der Symbolischen Macht im französischen Kontext, in welchem Subsysteme wie z.B. das Bildungssystem, die Institutionen der Wissenschaft, die Politik und die Wirtschaft untersucht wurden, findet das Kolonialverhältnis kaum noch Erwähnung. Es wird vom Fokus auf die Klassenverhältnisse abgelöst. Die Kategorien „Ethnie“ und „Geschlecht“ werden nur noch am Rande behandelt, sind jener der „Klasse“ nachgeordnet und werden vor allem nicht in Relation zueinander gebracht.¹⁹ Erst nach Bourdieus Tod 2002 sind seine Algerien-Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit Kolonialverhältnissen wieder zum Interesse der Sozialwissenschaften avanciert. Daher wird neben Primärtexten auch auf Sekundärliteratur zurückgegriffen. Vor allem Claudia Brunners Ausführungen zu Bourdieus Symbolischer Gewalt und dem „vergessene[n] koloniale[n] Staat“ (Brunner 2020: 227) erscheinen als geeignete und aktuelle Referenzpunkte. (vgl. ebd.: 186–246) In Anlehnung an Brunners Differenzierung zwischen Bourdieus Untersuchungen in Algerien und seiner heute sehr berühmten Hauptwerke innerhalb eines nationalstaatlichen (französischen) Rahmens, wird auch hier das Konzept der Symbolischen Gewalt in eine frühe (1955 – ca. 1965) und eine späte Phase (ca. 1965 –

¹⁹ vgl. dazu das Kapitel zur feministischen Kritik

ca. 1990) unterteilt. Eine Eingrenzung wird insofern vorgenommen, als dass zugunsten des Fokus auf die „koloniale Erfahrung“ in Algerien die Zeit ab den 1990er-Jahren bis zu seinem Tod 2002 keine Berücksichtigung in der vorliegenden Arbeit finden wird. Dieser Umstand muss ausdrücklich erwähnt werden, da Bourdieu in seinen letzten Jahren etliche globalisierungskritische Texte verfasste (vgl. Burchardt 2003). Inwiefern diese von Brunner übernommene Einteilung und Eingrenzung zu Widersprüchen im Theorienvergleich führt, wird im Kapitel 6.3, in welchem es zu einer Bewertung bzw. Verhältnisbestimmung der Theorien kommen wird, diskutiert.

Nachfolgend wird der Ansatz der Symbolischen Macht bzw. Gewalt beschrieben, um ihn danach am Fall des Chiapas-Konflikts zu diskutieren.

5.3.1 Symbolische Macht/ Gewalt

In Anschluss an Schmidt und Woltersdorff, welche bereits für die Machtdefinition Bourdieus als Quelle herangezogen wurden, verweist das Konzept der Symbolischen Gewalt, welche auf „sanfte“ und alltägliche Weise wirkt, auf die eigenen Anteile, die die Beherrschten auf unbewusste, nicht willentliche Weise zu ihrer Beherrschung beitragen.

*„Sie [die Symbolische Gewalt] gründet auf einem körperlich verankerten Glauben, stützt sich auf die realen Wirkungen und Kräfte des Symbolischen und vollzieht sich als unwillkürliche, praktische Verkennung und Anerkennung.“
(Schmidt/Woltersdorff 2008: 10)*

In Anlehnung an die bereits angeführte Machtdefinition, „[unterliegt] [s]ymbolischer Gewalt ein soziales Gewaltverhältnis, das Akteure[*innen] als Beherrschte und Herrschende aneignet und beide zueinander in eine Machtbeziehung setzt.“ (Schmidt 2009: 233) Darüber hinaus ist die Symbolische Gewalt jene Kraft, die Herrschaftsverhältnisse abzusichern vermag. (vgl. Schmidt/Woltersdorff 2008: 7–19)

Ich werde mich in den weiteren Ausführungen des Begriffs der Gewalt (und nicht der Macht) bedienen, da es für das Anwendungsbeispiel des Chiapas-Konflikts, wo neben direkter physischer auch Symbolische Gewalt vorherrscht, nicht um die Möglichkeit der Anwendung, sondern um die tatsächlichen Vollzüge der gewaltlosen Gewalt geht. Vorweggenommen sei, dass sich Bourdieu von einer verkürzten Annahme des Symbolischen, welche rohe Formen und Anwendungen von Gewalt nicht mitberücksichtigt, abgrenzt. (vgl. Brunner 2020: 187) Das Konzept der Symbolischen Gewalt weist, und dies wird aufgrund eines unklaren Verständnisses des Symbolischen

oft verkannt, eine „substanzielle Verbindung zum Materiellen – und damit auch zu direkter physischer Gewalt“ (ebd.: 190) auf.

So ist laut Bourdieu Symbolische Gewalt neben vieler individueller Alltagspraktiken, in welchen sie über einverleibte „Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata“ (Bourdieu 2001a: 218, zit. n. ebd.: 187) ausgeübt wird, auch in gesellschaftlichen Herrschaftssystemen wie der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kultur oder der Bildung vorzufinden. In diesen Bereichen wird von der Bevölkerung – zumindest innerhalb demokratischer Systeme – keine Gewalttätigkeit erwartet. Ihre Wirkung nach außen ist eine konfliktfreie und gewaltfreie. Bourdieu zufolge sind diese Bereiche allerdings seit deren Entstehung im 19. Jahrhundert, seitdem ökonomisches Kapital und auch kulturelles und soziales Kapital ungleich verteilt wurden, von Konflikten durchzogen. Mit der ungleichen Verteilung von Kapitalien²⁰ entstand eine ungleiche, gesellschaftliche Ordnung oder das, was heute unter sozialer Ungleichheit bekannt ist. Brunner zeigt auf, dass Symbolische Gewalt, für jene, die von ihren Auswirkungen profitieren, also für jene, welche ihre Herrschaft durch sie abgesichert sehen, „als Garant des zivilen Friedens in einer Struktur der Ungleichheit“ (Addi 2001: 950, zit. n. ebd.) gelten. Für Bourdieu ist sie jedoch maximal eine zeitlich begrenzte Besänftigung. Brunner argumentiert in Anlehnung an Bourdieu weiter:

„Solange und gerade weil sie direkte physische Gewalt zu verhindern scheint, wird symbolische Gewalt im Allgemeinen erst gar nicht als Gewalt bezeichnet. Dieser dominanten Perspektive, die selbst Ausdruck symbolischer Gewalt und Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen ist, setzt Bourdieu sein theoretisches Konzept und seine empirischen Analysen symbolischer Gewalt entgegen.“
(Brunner 2020: 187)

So ist für ein Verständnis der sanften, alltäglichen oder gewaltlosen Gewalt die Verknüpfung der symbolischen mit der substanziellen/ materiellen Ebene wichtig. Symbolische Gewalt wird von einem Standpunkt ausgeübt, in welchem über die Verfügbarkeit des ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitals symbolisches Kapital generiert werden kann. Dieser Vorgang ist mitunter bereits selbst Symbolischer Gewalt unterlegen und produziert sie gleichzeitig. Mit der Anhäufung von Kapitalien wird eine

²⁰ Wenn in den Ausführungen zu Bourdieu von Kapital(ien) gesprochen wird, ist nicht das Wirtschaftskapital oder das Marx'sche ökonomische Kapital gemeint, sondern die Kapitalsorten im Bourdieu'schen Sinne. Neben dem ökonomischen Kapital führt Bourdieu das soziale, kulturelle und symbolische Kapital ein. (vgl. Rehbein und Saalman 2009b: 134–140)

bessere Positionierung im umkämpften sozialen Raum eingenommen, was wiederum das symbolische Kapital aufwertet und mit der Aufwertung zu einer größeren Deutungshoheit gelangt. Machtverhältnisse münden in Sinnverhältnisse.

„Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu.“
(Bourdieu/Passeron 1973: 12)

Wenn diese Bedeutungen dann Zustimmung erfahren, wird ihre Legitimität und mit ihr die Herrschaft abgesichert. Wie bereits bei Bourdieus Machtdefinition angeführt, kann dabei von keiner willentlichen oder aktiven Zustimmung gesprochen werden. Vielmehr kann das Konzept des Habitus und damit der Vorgang der Inkorporation nach Bourdieu eine Erklärung anbieten. Der Habitus nimmt in seiner Funktion eine vermittelnde Position ein. Er schafft eine Verbindung zwischen Handlungen und den strukturellen Elementen, die auf benanntes individuelles Handeln einwirken. Dabei sind zwei Aspekte ausschlaggebend, die ohne dieses Verbindungselement einen gegenseitigen Ausschluss produzieren würden. Zum einen werden Akteur*innen durch ihre Umwelt geprägt, besitzen dabei aber einen Handlungsspielraum innerhalb gesellschaftlicher Mechanismen. Zum anderen können Akteur*innen die Erfahrungen und Prägungen aus ihrer Umwelt, wiederum gestaltend in die Gesellschaft einbringen. Laut Bourdieu schafft der Habitus keine bestimmten Handlungen oder fixierte Wahrnehmungen. Vielmehr entstehen daraus „Praxisformen und Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Denkschemata“ (Barlösius 2011: 49). Diese beschreibt Bourdieu als Mittel, Handlungen einzuschätzen, zu verwerten und sich an Veränderungen anzupassen. (vgl. ebd.: 47–49) In Bezug auf die Wirksamkeit Symbolischer Gewalt kann geschlussfolgert werden, dass Symbole, Worte, Mimik, Gestik erstens *erkannt*, d.h. richtig gedeutet werden müssen (Wahrnehmen). Dann müssen sie *anerkannt*, d.h. akzeptiert, verinnerlicht und verkörperlicht werden. Dies ist der Punkt, an dem sich der Habitus durch die Inkorporation (Einverleibung) von Deutungen herausbildet (Handeln). Zuletzt müssen willkürlich gelegte Grundlagen *verkannt* werden, sodass die Internalisierung abgeschlossen werden kann und als selbstverständlich erscheinende, fast naturalisierte Verhaltensweisen im Habitus sichtbar werden und so von einem selbst und anderen stets reproduziert werden (Reproduktion). (vgl. Brunner 2020: 186–193; Rehbein/Saalman 2009a: 110–118) Bourdieu schreibt dazu:

„Als Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen, oft ganz und gar angeboren wirkenden Disposition ist der Habitus die vis insita, die potentielle Energie, die schlafende Kraft, aus der die symbolische Gewalt, und zwar insbesondere die, die mittels performativer Äußerungen ausgeübt wird, ihre geheimnisvolle Wirksamkeit bezieht. (Bourdieu 2001a: 216)²¹

Insgesamt sei darauf hingewiesen, dass es für Bourdieu viele verschiedene, soziologisch zu verstehende Faktoren gibt, die Teil der Bildung und des Austauschs von Macht sind. (vgl. Robbins 2008: 72) Auch wenn die Sprache (und mit ihr die Körpersprache) als die bedeutendste Dimension der Symbolischen Gewalt gilt (vgl. Brunner 2020: 193–209; Bourdieu 2015: 81–86), ist sie für diese Arbeit nicht prioritär. Deshalb wird an dieser Stelle von der allgemeinen Rekonstruktion des Konzepts der Symbolischen Gewalt Bourdieus direkt zur Verbindung mit der „Staatsmagie“ (Bourdieu 2004: 456, zit. n. Brunner 2020: 228) übergegangen. Interessant dabei ist, dass Brunner von zwei unterschiedlichen Konzeptionen Bourdieus Symbolischer Gewalt spricht (vgl. Brunner 2020: 234):

(1) Einerseits bildet die Symbolische Gewalt eine Art Grundlage sozialer Ordnung und Organisation in Gesellschaften, welche außerhalb Europas liegen und welche zumindest implizit als vormodern oder traditionell gedacht werden. Bourdieu bezieht sich vordergründig auf Algerien.

(2) Andererseits ist die Symbolische Gewalt ein Teil der als europäisch und modern kategorisierten Gesellschaften, in welchem der Staat als Träger der Symbolischen Gewalt auftritt.

(1) Während seiner Zeit als Soldat im algerischen Befreiungskrieg (1954-1962), als ethnologischer Forscher und dann als Assistent an der Universität von Algier widmete sich Bourdieu wissenschaftlichen Untersuchungen vor Ort. Erst nachdem er 1961 Algerien verließ, begann sein Schaffen als Soziologe. (vgl. Kastner 2011b: 277) Seine Position war eine höchst widersprüchliche, da er als Sozialwissenschaftler durchaus parteiisch mit der unterdrückten kabyllischen Bevölkerung war, als Soldat von 1955 bis 1957 aber selbst Teil des Kolonialregimes Frankreichs war. Robbins bezeichnet den „Dualismus seiner eigenen Situation als kolonialer Ethnologe, der das soziale Verhalten der Algerier[*innen] beobachtete [...] als seinen ‚*situativen Dualismus*“ (Robbins 2008:

²¹ Anm. d. Verf.ⁱⁿ: Bourdieu spricht von Opus Operatum und Modus Operandi (vgl. Fuchs 2003: 387–408).

62). So thematisierte Bourdieu in seinen frühen Schriften sowohl die direkte physische als auch die Symbolische Gewalt, die einerseits von der Kolonialmacht Frankreich ausgeübt und andererseits im antikolonialen Widerstand sichtbar wurde. (vgl. Brunner 2020: 233) Brunner attestiert, dass trotz dieser von Bourdieu explizit vorgenommenen Verbindung der verschiedenen Formen von Gewalt die „physische Gewalt im Zuge seiner späteren Theoriearbeit gleichsam im physischen Gewaltmonopol des Staates [verschwindet], dessen eigene Unsichtbarmachung er zugleich als Effekt seines symbolischen Gewaltmonopols kritisiert“ (ebd.: 227).

In den Texten zu Algerien liegt Bourdieus Fokus noch auf einer Klassifizierung der Bevölkerung nach „Ethnie“, die später durch jene der „Klasse“ abgelöst werden sollte. Der Rassismus ist dabei jenes (epistemische) Element innerhalb des Herrschaftssystems, welches eine Einteilung in Kolonisierte und Kolonisor*innen bzw. Dominierten und Dominierenden vornimmt und dem es gelingt, die neu etablierte Rechtsordnung als natürlich und legitim erscheinen zu lassen. (vgl. Bourdieu 2010a) „Das später von ihm so genannte Symbolische Gewaltmonopol des kolonialen Staates wird hier in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit dessen physischem Gewaltmonopol gestellt.“ (Brunner 2020: 231) Obwohl für Bourdieu anfangs der Rassismus noch als ein die Klassengesellschaft stabilisierender Faktor gilt, verschwindet eine Analyse unter diesem Gesichtspunkt in seinen späteren Arbeiten, welche sich auf den nationalstaatlichen Rahmen Frankreichs beziehen. Es wird kein Bezug zu Frankreichs Position im Kolonialregime vorgenommen, wodurch der Anschein erweckt wird, dass Fragen bezüglich der „Ethnie“ oder des Rassismus ausschließlich die kolonialisierten Länder betreffen; und zu betreffen haben. (vgl. ebd.) Außerdem interessant ist, dass – im Gegensatz zu späteren Analysen im nationalstaatlichen Kontext – den Untersuchungen in nicht-europäischen Gesellschaften ein Hauch des „Natürlichen“ der Symbolischen Gewalt zugrunde gelegt wird. Bourdieu thematisiert z.B. den Habitus von Algerier*innen oder das Geschlechterverhältnis vor Ort als eher starre, unveränderliche Träger Symbolischer Gewalt, welchen er eher eine essentialistische, als eine in Kämpfen hervorgebrachte Struktur unterstellt. (vgl. ebd.: 234)

Inwiefern physische und Symbolische Gewalt im Kolonialverhältnis zusammenhängen, wird in dem von Bourdieu erstmals 1961 herausgegebenen Text „Revolution in der Revolution“, veranschaulicht. Dieser kann in den „Algerischen Skizzen“ nachgelesen werden. (vgl. Bourdieu 2010a: 157–175). Bourdieu spricht von einem kolonialen Kräfteverhältnis, welches durch kriegerische Auseinandersetzungen am deutlichsten sichtbar wird. Er behauptet, dass es für die Ausübung von Gewalt immer eine – und sei

es nur eine scheinbare – Legitimierung brauche. Eine solche „formale Legitimität [beinhaltet] das Absehen von den soziologischen Realitäten und die Weigerung, die Situation anzuerkennen, in der und gegen die die Revolution ausgebrochen ist“ (ebd.: 159), so Bourdieu in Anlehnung an Raymond Aron. Indem eine Art Täter-Opfer-Umkehr stattfindet und der antikoloniale Widerstand als Ursache der Gewalt gedeutet wird, kann Gewaltanwendung gegen die revolutionären Kräfte als bloße Verteidigungsmaßnahme gerechtfertigt werden. In diesem Sinne würden Frieden oder Gerechtigkeit als Bedrohung für Teile der herrschenden Klasse gelten, da diese die soeben beschriebene Legitimationsgrundlage für Krieg als extremste und schlimmste Form von direkter Gewalt zunichtemachen würde. Die Symbolische Gewalt der kolonialen Logik kann dadurch als jenes Herrschaftsinstrument ausgemacht werden, das ein Fortbestehen der physischen Gewalt nicht nur langfristig ermöglicht, sondern es sogar als zwingend notwendig erscheinen lässt. Dabei richtet sich der bewaffnete Widerstand laut Bourdieu nicht nur gegen Kolonisator*innen, sondern gegen das gesamte koloniale System. Nur so können Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnisse – in diesem Fall in Algerien – eine radikale Veränderung erfahren. Ihm erscheint ausgeübte physische Gewalt als Widerstandsform „von unten“ als geeignet, um sowohl dem physischen als auch dem symbolischen Gewaltmonopol „von oben“ etwas entgegenzusetzen und es womöglich stürzen zu können. Nur mit einem Sturz des symbolischen Gewaltmonopols könne ein Ende der physischen Gewalt herbeigeführt werden. Dass Bourdieu dafür eine bewaffnete Form des Widerstands befürwortet, rührt daher, dass eine rein symbolische oder „magisch[e]“ (ebd.: 164) Form des Widerstands seines Erachtens nicht ausreichen würde, welche beispielsweise das Tragen traditioneller Kleidung oder die Verwendung des jeweiligen Dialekts implizieren würde. (vgl. Brunner 2020: 231–233)

Für die vorliegende Arbeit als äußerst relevant erachtet, thematisiert Brunner in Anschluss an Bourdieus Auseinandersetzung mit direkter physischer Gewalt „die (De-)Legitimierung jener Formen von Gewalt, die von als illegitim erachteten Akteur[*]innen ausgehen, und insbesondere dann, wenn sie sich gegen das als legitim anerkannte physische Gewaltmonopol des Staates richten“ (ebd.: 233). Diese Frage soll in Hinblick auf Symbolische Gewalt im nachfolgenden Unterkapitel am Chiapas-Konflikt diskutiert werden.

(2) Zuvor wird jedoch noch auf das spätere Staatsverständnis Bourdieus eingegangen. Dieses ist, wie bereits des Öfteren angemerkt, am (französischen) Nationalstaat angelehnt und scheint die koloniale Dimension, welche zur Entstehungszeit des Konzepts der Symbolischen Gewalt noch wichtiger Bestandteil war, auszublenden. Im Laufe der Jahrzehnte der Weiterentwicklung des Konzepts verändern sich das

Verständnis und mit ihm die Untersuchungsgegenstände der Symbolischen Gewalt. Außerdem scheint er eine veränderte Haltung dem Staat gegenüber einzunehmen: während er das physische Gewaltmonopol im kolonisierten Algerien – wie oben beschrieben – stets in Frage stellt und mit dem symbolischen Gewaltmonopol in Zusammenhang bringt, so nimmt in seinen späteren Staatsanalysen die symbolische Ebene des Gewaltmonopols die Hauptrolle ein. Wenn der Staat auch das ist, was wir denken und wie wir fühlen, dann gilt es diesen aus seiner Reserve zu locken, indem Zweifel und Skepsis angeführt werden. (vgl. Brunner 2020: 233–234; 237–238) Kastner verweist zwar auf den Wandel der Zeit und der Gesellschaft während der Schaffenszeit von Bourdieu, attestiert ihm aber dennoch mit dem Aufkommen der neoliberalen Wirtschaftslogik eine Abkehr seiner anfangs staatskritischen Analysen und eine Zuwendung zur Verteidigung des (Sozial-)Staates. (vgl. Kastner 2002: 319)

Demnach stellt für Bourdieu der Staat später jene Instanz dar, welche Klassifizierungen vornehme, Wissen als gültig oder ungültig und damit als legitim oder illegitim erscheinen ließe und damit für eine Sicherung der Herrschaftsverhältnisse verantwortlich sei. Im Staat fließen verschiedene Kapitalsorten zusammen, welche in ihrer Konzentration dazu beitragen, dass symbolisches Kapital generiert werden und effektiv Anwendung finden kann. So ist es der Staat, welcher Bedeutungen schafft, diese wiederum mit mehr oder weniger Möglichkeit zur Kapitalgenerierung ausstattet oder auch Sanktionen bereithält. Indem der Staat eine Monopolstellung sowohl hinsichtlich legitimer physischer als auch Symbolischer Gewalt einnimmt, wird er als gottähnlich verkannt oder zum „Besitzer einer Art Metakapital“ (Bourdieu 1998c: 100, zit. n. Brunner 2020: 229). Er handelt im Interesse der herrschenden Klasse. Durch deren Wissens- und Informationsvermittlung ist es der Symbolischen Gewalt möglich, ihre doxische²² Allgemeingültigkeit zu entwickeln und sich in den Habitus der Menschen einzuschreiben. Denk- und Wahrnehmungsprozesse verselbstständigen sich, sodass sich institutionalisierte und alltagspraktische Ideen und Handlungen gegenseitig beginnen zu beeinflussen. Indem diesem Prozess alle Beteiligten (wenn auch still) zustimmen, wird politisches Handeln als legitimes Handeln bestätigt, obwohl es oder gerade weil es mithilfe Symbolischer Gewalt durchgesetzt wird. Somit werden direkte physische Gewalt oder Zwangsmaßnahmen von Seiten des Staates obsolet gemacht. Wichtig für die Sicherung der Ordnung durch Symbolische Gewalt ist dabei die Aufrechterhaltung der Doxa. (vgl. Brunner 2020: 227–230) Wenn die Doxa vom Staat generiert und getragen wird, sei das, so Bourdieu, auch eine herrschende Sicht, die sich erst in verschiedenen Kämpfen um

²² „Doxa“ ist ein von Bourdieu entwickeltes Konzept, welches eine Art von Geflecht von Meinungen, Ideen, Überzeugungen beschreibt, welche, ohne sie zu hinterfragen, als wirklich oder wahr erscheinen. (vgl. Koller 2009: 79–80)

Bedeutungen und Sichtweisen herausbilden musste. Damit zeigt er auf, dass eben diese herrschende Sicht weder natürlich gegeben noch unveränderlich sei. (vgl. ebd.: 234) Jedoch hat sich die Positionierung zu Formen des Widerstands, indem das staatliche Monopol auf physische Gewalt nicht mehr aufgegriffen wird, im Gegensatz zu den Untersuchungen zum kolonialen Staat stark verändert. Es wird nicht mehr der bewaffnete Kampf bzw. Widerstand befürwortet – auch weil in Bezug auf die Trägerschaft für die Revolution Widersprüchlichkeiten herausgearbeitet werden und Bourdieu zu dem Schluss kommt, dass fehlende sozialökonomische Perspektiven die unterdrückte Klasse gerade nicht für revolutionäre Taten prädestiniert. (vgl. Kastner 2011b: 285) Folglich befürwortet er jene Form des Widerstands, die eine „symbolische Revolution“ (Bourdieu/Wacquant 1996b: 211, zit. n. Brunner 2020: 238) hervorbringt, also jene, die alle staatlich festgelegten Schein-Selbstverständlichkeiten (Doxa) hinterfragt und angreift. Die Veränderung der Herrschaftsordnung soll von nun an auf der Ebene des Symbolischen angestoßen und durchgeführt werden. Dies geschieht neben einer reflexiven Bewusstwerdung durch Aktionen der „Gegendressur“ (Bourdieu 2001a: 220) – d.h. durch „kollektive[s] körperliche[s] Verlernen von Verhaltensweisen und Dispositionen, auf die sich die Wirkung symbolischer Gewalt gründet“ (Schultheis 2008: 16).

Während das Machtverständnis Bourdieus eine relationale Verbindung bzw. ein gesellschaftliches Verhältnis auszudrücken versucht, scheint die Symbolische Gewalt in Bezug auf den Staat eher als „institutionalisiertes Herrschaftsregime“ (Brunner 2020: 237) aufzutreten.

Im Anschluss wird die Symbolische Gewalt am Chiapas-Konflikt diskutiert.

5.3.2 Anwendungsfall: Chiapas Konflikt

Wie zuvor Quijanos Kolonialität der Macht auf den Chiapas-Konflikt angewandt wurde, wird an dieser Stelle Bourdieus Symbolische Gewalt als Erklärungsmodell für den anhaltenden Konflikt herangezogen. Die Struktur bleibt die gleiche, sodass der in Chiapas stattfindende Konflikt über die Einteilung in Geschichte, Aufstandsbekämpfung und heutige zapatistische Organisation mittels der Symbolischen Gewalt begründet wird. Aufgrund Bourdieus unterschiedlicher Fokussierung und Verschiebung seiner Untersuchungsgegenstände im Laufe der Jahrzehnte seiner Schaffenszeit wird nachfolgend analytisch getrennt auf die beschriebenen Ausrichtungen der Symbolischen Gewalt in Bezug auf die „Staatsmagie“ eingegangen.

1) Ad Geschichte

Bourdieu's Erfahrungen und Untersuchungen in Algerien sind jene, die am ehesten mit dem kolonialen Erbe der Zapatistas in Bezug gesetzt werden können. Dennoch muss erwähnt werden, dass eine direkte Übertragung nicht möglich ist, da die jeweiligen spezifisch historischen Gegebenheiten andere sind. Außerdem ist der Algerienkrieg zwischen 1954 und 1962 jener, mit dem Algerien von der französischen Kolonie unabhängig wird, während Mexikos Unabhängigkeit von Spanien bereits 1821 erfolgte. Die Zapatistas kämpfen nicht gegen ein bestehendes Kolonialregime, sondern gegen die unterdrückerischen Strukturen, die trotz Beendigung der Kolonisation weiterhin für Ungerechtigkeit sorgen. Dabei berufen sie sich immer wieder auf ihre koloniale Vergangenheit. Was in Hinblick auf die Symbolische Gewalt sowohl für den algerischen als auch den mexikanischen Kontext mit ihrer jeweiligen Kolonialgeschichte Anwendung finden kann, ist Bourdieus Verknüpfung der symbolischen mit der materiellen Ebene. Er bringt das symbolische Gewaltmonopol des kolonialen Staates in Verbindung mit dessen physischen Gewaltmonopol. Dies veranlasst Bourdieu in seinen frühen Jahren als Ethnologe, dann als Soziologe dazu, eine Klassifizierung qua „Ethnie“ im Kolonialsystem zu erkennen und zu beschreiben. Für die Indigenen vor der Unabhängigkeit Mexikos könnte im Bourdieu'schen Sinne gesagt werden, dass v.a. durch die religiöse Missionierung auf symbolischer Ebene und durch die Versklavung sowie Leibeigenschaft auf physischer Ebene Gewalt angewandt wurde. Inwiefern sich dieses Modell auf die Zapatistas als Teil ihrer Nachkommen anwenden lässt, ist insofern fraglich, da die tatsächliche Kolonialherrschaft zu Ende ist und Bourdieu nach seiner Zeit in Algerien zwar (v.a. in den 1990er-Jahren) globalisierungskritische Texte verfasst hat, aber seinen Fokus auf Untersuchungen im nationalstaatlichen Kontext legte. Das bedeutet, dass eine direkte Anwendung Bourdieus Symbolischer Gewalt auf den geschichtlichen Hintergrund der Zapatistas ein analytisch kaum durchführbares Unterfangen ist.

Bourdieu's Interesse galt der Erforschung, warum etablierte Herrschaftsverhältnisse, die Ungleichheit generieren, relativ stabil sind. Mit der Symbolischen Gewalt wollte Bourdieu ein Konzept entwickeln, das genau diesen Zusammenhang in der Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten aufklärt. Auf den Chiapas-Konflikt bezogen kann daher die Symbolische Gewalt insofern als Erklärungsmodell dienen, als sie einerseits ein Verständnis dafür schafft, wieso seit 500 Jahren der gleiche Kampf, unter anderen Bedingungen, geführt wird. Verdinglichte Machtverhältnisse – wie das Gewaltmonopol des (kolonialen) Staates oder der kapitalistischen Produktionsverhältnisse – münden in Sinnverhältnisse. Indem diese wiederum gesamtgesellschaftliche Zustimmung erfahren, erhalten die Macht- und mit ihnen die Sinnverhältnisse Legitimität. Herrschaft wird

abgesichert, was sich wiederum im Habitus, der Hexis und dem Alltagshandeln der Menschen manifestiert und durch die Doxa aufrechterhalten bleibt. Andererseits ist die Symbolische Gewalt mit ihrem Ziel der Aufrechterhaltung der herrschenden Interessen in Hinblick auf die Aufstandsbekämpfung spannend.

2) Ad Aufstandsbekämpfung

Indigene in Chiapas sind von struktureller Benachteiligung stark betroffen. Ihr Lebensraum ist reich an natürlichen Ressourcen, sodass extraktivistische Projekte wie beispielsweise die Abholzung der Wälder oder Mega-Tourismus-Projekte wie der Tren Maya oft dazu führen, dass Indigene enteignet, vertrieben oder umgesiedelt werden. Die Zapatistas lehnen sich neben anderen Gruppen bzw. Gemeinschaften dagegen auf. Viele solidarisieren sich mit der auf- und widerständigen Bewegung. (vgl. z.B. El Sur Resiste 2023) Der direkte physische Zwang oder die rohe Gewalt zur Herrschaftssicherung zeigt sich im Rahmen der Aufstandsbekämpfung in Chiapas am brutalsten an den militärischen bzw. hauptsächlich paramilitärischen Angriffen. Sie werden auf die indigene und aufgrund ihrer Widerständigkeit v.a. auf die zapatistische Bevölkerung ausgeübt. Diese Strategie erweckt internationales Aufsehen und Empörung und wird verurteilt. Im Rahmen des Krieges der niederen Intensität wird aktuell weniger auf die direkte Gewaltanwendung gesetzt als vielmehr auf die Schwächung und die Abnutzung oppositioneller und widerständiger Gemeinschaften durch Sozialprojekte, welche von öffentlichen Mitteln finanziert werden. Die „sanfteren“ Formen der Gewalt, wie Bourdieu die Symbolische Gewalt beschreibt, wirkt auf indirekte und unbewusstere Weise auf die Menschen ein. Sie kann darin bestehen, bestimmte Gruppen als minderwertig zu behandeln, sie auszugrenzen oder ihnen Rechte und den Zugang zu bestimmten Ressourcen zu verweigern. In Bezug auf die Aufstandsbekämpfung können außerdem Strategien der psychologischen Kriegsführung und Desinformation, der Abnutzung auf eine lange Zeitspanne, eine Täter-Opfer-Umkehr oder der Versuch der Integration in bestehende Verhältnisse genannt werden.

Analyseebene 1: Mit dem frühen Bourdieu gesprochen, bildet die Symbolische Gewalt die Grundlage für die Organisation und die soziale Ordnung in Gesellschaften, die außerhalb von Europa liegen. Bourdieus „Revolution in der Revolution“ zufolge zeigt sich die Verbindung zwischen symbolischer und physischer Gewalt ganz deutlich im Kolonialverhältnis. In Hinblick auf die aufstandsbekämpfenden Maßnahmen in Chiapas können sie ebenso als nicht voneinander zu trennende Dimensionen beschrieben werden. Um ihre Wirkmächtigkeit zu entfalten, ist es für die (symbolische) Gewalt Voraussetzung, Legitimität zu erhalten. Diese kann durch die Weigerung entstehen, eine

Konfliktsituation in ihrer soziologischen Realität – in diesem Fall der zapatistische Aufstand 1994, der gegen die anhaltende Unterdrückung ausgeführt wurde – anzuerkennen. Sobald von verschiedenen Parteien Gewalt zur Anwendung kommt, ist entscheidend, wem die Deutungshoheit und damit symbolisches Kapital eigen ist. Durch die Täter-Opfer-Umkehr wird der Anschein erweckt, im Chiapas-Konflikt würden die sozialrevolutionären Kräfte der Zapatistas die Ursache der Gewalt darstellen. Die Doxa legitimiert ein ethnisiertes Unterdrückungsverhältnis, wodurch die Gegendressur als illegitime Form des Widerstandes durch den Staat klassifiziert wird. Findet diese Umdeutung statt, ist die Aufstandsbekämpfung als bloße Verteidigungsmaßnahme einzustufen. Diese Rechtfertigung dient nicht nur als Legitimationsgrundlage für die physische, sondern auch für die Symbolische Gewalt.

Um die Doxa der Mehrheitsgesellschaft entsprechend zu formen und in diese Richtung zu lenken, werden u.a. Desinformationskampagnen von politischen Akteur*innen und Unternehmer*innen betrieben und finanziert. (vgl. Bellinghausen 2010) Eine Erfüllung der zapatistischen Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden könnte mit dem frühen Bourdieu gesprochen eine Bedrohung für die herrschende Klasse darstellen, da die Legitimationsgrundlage für ihre Verbrechen verloren gehen würde. Physische Gewaltanwendung – auch an den Zapatistas – wird mittlerweile aus Menschenrechtsperspektive auf globaler Ebene verurteilt und verfolgt, was dazu führt, dass sie oft auf paramilitärische Einheiten ausgelagert wird. Sie verschwindet jedenfalls nicht. In Anschluss an Bourdieus Schilderungen zum Algerienkrieg ist es die stets anhaltende Symbolische Gewalt der kolonialen Logik, die ein Fortbestehen der physischen Gewalt an den Zapatistas nicht nur langfristig ermöglicht, sondern sogar als zwingend notwendig erscheinen lässt. Laut Bourdieu richtete sich der bewaffnete Widerstand gegen das französische Kolonialregime bzw. das gesamte koloniale System und nicht nur gegen die Kolonisator*innen. So auch bei den Zapatistas: ihr Widerstand richtet sich gegen ein ganzes System der Unterdrückung und Ausbeutung, was heute unter dem globalen, kapitalistischen Weltsystem zusammengefasst werden kann. Denn, gemäß Bourdieu und den Zapatistas, könne eine radikale Veränderung der Herrschaftsverhältnisse nur so stattfinden. Der frühe Bourdieu würde dabei vermutlich den bewaffneten Aufstand der Zapatistas „von unten“ befürworten, da er der Meinung war, dass eine rein symbolische Form des Widerstands nicht ausreichen würde, um das symbolische Gewaltmonopol „von oben“ zu stürzen. Wenn, wie bereits angeführt, Machtverhältnisse in Sinnverhältnisse münden, dann müssen diese Sinnverhältnisse ins Wanken geraten. Das bedeutet, das symbolische Gewaltmonopol muss gestürzt werden, um der Anwendung physischer Gewalt ein Ende zu bereiten.

In Bezug auf Brunners Auseinandersetzung mit der Frage nach der Legitimation von Gewalt kann im chiapanekischen Kontext ausgemacht werden, dass militärische oder paramilitärische Gewalt staatliche Legitimität erfahren. Nachdem die Zapatistas als illegitim erachtete Akteur*innen gelten, v.a. weil sie sich gegen die Aufstandsbekämpfung des als legitim anerkannten Gewaltmonopols des Staates auflehnen, wird ihre Ausübung der Gewalt – oder Widerstandshandlung? – als Terrorakt verurteilt.²³ Es findet die bereits erläuterte Täter-Opfer-Umkehr statt und staatlich ausgeübte Gewalt erhält ihre Legitimation. Die Zapatistas selbst beziehen dazu erstmals 1996, als noch die EZLN sowohl die militärische als auch die politisch-zivile Instanz bildete, wie folgt Stellung:

„El EZLN ha dicho claramente que no es una organización terrorista. Tenemos el aval de la opinión pública nacional e internacional. [...] El problema está en que son condenados por zapatistas y, para el gobierno, ser zapatista es ser terrorista. [...] Nosotros, los zapatistas, hemos entendido que estamos inmersos en un proceso inédito y excepcional. En lugar de estar peleando con armas con nuestro enemigo, tratándolo de derrotar y destruir (finalidad de una guerra, dicen los clásicos y los modernos), estamos hablando con ese enemigo y tratando de llegar a un acuerdo con él.” (EZLN/Subcomandante Marcos 1996)²⁴

Analyseebene 2: Mit dem späteren Bourdieu gesprochen ist die Symbolische Gewalt ein Teil der als europäisch und modern kategorisierten Gesellschaften, in welchem der Staat als Träger der Symbolischen Gewalt auftritt. Auch wenn Bourdieu mit der Veränderung des Fokus der Symbolischen Gewalt auf das rein Symbolische (weg vom Materiellen) eine Verschiebung des Analyserahmens vornahm und sich fortan hauptsächlich auf den französischen Nationalstaat bezog, können manche Elemente der Rekonzeptualisierung der Symbolischen Gewalt auf den Chiapas-Konflikt übertragen werden. Diese zweite Analyseebene bietet eine Erklärung dafür an, warum sich die aufstandsbekämpfenden Maßnahmen seit den 2000er-Jahren hin zu „sanfteren“ Formen der Gewalt zu verändern begonnen haben. So implementierten staatliche Akteur*innen soziale Programme sowie

²³ vgl. dazu die Einleitung des Unterkapitels zur zapatistischen Organisation heute

²⁴ “Die EZLN hat klar gesagt, dass sie keine Terrororganisation ist. Dies bestätigt nicht zuletzt die nationale und internationale öffentliche Meinung. Das Problem ist, dass wir als Zapatistas verflucht werden und dass für die Regierung die Zugehörigkeit zum Zapatismus mit der Zugehörigkeit zu einer terroristischen Vereinigung gleichgesetzt wird. Wir, die Zapatistas, haben verstanden, dass wir in einen noch unbekanntem und außergewöhnlichen Prozess eingetaucht sind. Anstatt mit Waffen gegen unseren Feind zu kämpfen, um ihn zu besiegen und zu zerstören (was laut klassischer und moderner Theoretiker*innen der Zweck des Krieges ist), sprechen wir mit diesem Feind und versuchen, mit ihm eine Vereinbarung zu treffen.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)
Im Konkreten geht es zu dieser Zeit um die Vereinbarungen von San Andrés. (Anm. d. Verf.ⁱⁿ)

Entwicklungshilfeprogramme in den Regionen, wo widerständige Gemeinschaften leben. Wenn, wie Bourdieu behauptet, das symbolische Kapital in den Staat geronnen ist und er die Monopolstellung hinsichtlich (il)legitimer Gewalt innehat, dann wird er für die Absicherung der Herrschaftsverhältnisse verantwortlich. Er wird zum „Besitzer einer Art Metakapital“ (Bourdieu 1998c: 100, zit. n. Brunner 2020: 229) und handelt im Interesse der herrschenden Klasse. Der Versuch, die Zapatistas in die bestehenden Verhältnisse zu integrieren, kann aus dieser Perspektive als Akt der symbolischen Gewaltanwendung interpretiert werden. Es ist auch der Staat, der Bedeutungen generiert und somit eine positive Absicht hinsichtlich der Integrationsbemühungen der indigenen Bevölkerung und mit ihr der Zapatistas verkünden kann. Durch die Informationsvermittlung kann die Symbolische Gewalt ihre doxische Allgemeingültigkeit entwickeln und sich in den Habitus der Menschen einschreiben. Zapatistas, die diesem Versprechen Glauben schenken, verlassen die Bewegung, übernehmen die staatlich anerkannte Doxa und wenden sich in einigen Fällen nicht nur von ihrer vorherigen Gemeinschaft ab, sondern lehnen sich gegen sie auf. So kann es – wie u.a. das Beispiel von Nuevo San Gregorio zeigt (vgl. Frayba 2022a; Lindtner 2022c) – zu schwerwiegenden Konflikten innerhalb der Bevölkerung, die zu Enteignung, Vertreibung oder physischer Gewalt führen können, kommen. Sobald ehemalige Zapatistas im Interesse der herrschenden Klasse handeln und sich nicht mehr widerständig zeigen, beginnt sich durch den Prozess der Inkorporation ein Habitus zu entwickeln, der dem politischen Handeln von staatlichen Akteur*innen zustimmt und dadurch seine Legitimität absichert und die Reproduktion der Verhältnisse sicherstellt. Die Anwendung Symbolischer Gewalt im chiapanekischen Abnutzungskrieg zeigt damit mehr Erfolg als die direkte physische Gewaltanwendung, da einerseits durch Zustimmung zur Integration die Verhältnisse stabilisiert werden und andererseits die widerständigen Gemeinschaften gespalten und dadurch ihre oppositionelle Kraft geschwächt wird. Eine zentrale These von Bourdieu ist, dass Integration die Bedingung von Herrschaft bildet. Das bedeutet nicht, in Anlehnung an Kastner, „dass Gewalt bei ihrer Durchsetzung und Ausübung keine Rolle spielen würde,“ aber, so Bourdieu: „Unterwerfung und Enteignung stehen der Integration nicht antagonistisch gegenüber, sondern setzen Integration voraus.“ (Kastner 2020a: 20) Direkte physische Gewalt (von Staatsseite) wird somit überflüssig. Indem Bourdieu die Aufrechterhaltung der Doxa als wichtiges Element der Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung hervorhebt, wird die Verschiebung seines Blicks auf die symbolische Ebene nochmals verdeutlicht. Außerdem befürwortet der spätere Bourdieu eine symbolische Ebene auf genau dieser Ebene des Sozialen. Die Veränderung der Herrschaftsordnung findet nicht mehr vordergründig auf materieller,

sondern auf symbolischer Ebene statt, indem geglaubte Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden.

Inwiefern die Zapatistas in ihrem aktuellen Widerstand beide Formen des Revolutionsverständnisses des frühen und späteren Bourdieus miteinander verbinden, wird anschließend aufgezeigt.

3) Zapatistas heute

Vorweggenommen sei, dass die Zapatistas mit ihrer Form der gelebten Alltagspraxis einen Bruch in der Ausübung der Symbolischen Gewalt herbeiführen. In Bezug auf den Dreierschritt des Erkennens, Anerkennens und Verkennens, welcher maßgeblich für die Herstellung und die Aufrechterhaltung der Symbolischen Gewalt ist, zeigt die zapatistische Praxis, dass sie erkennen. Die Zapatistas deuten die kapitalistisch-gesellschaftlichen Bedingungen als Ungleichheit produzierende Verhältnisse. Jene, die Teil der Organisation sind und bleiben wollen, durchschauen den ihr innewohnenden Gehalt der Symbolischen Gewalt. Sie nehmen keine sozialen Leistungen in Anspruch und lassen nicht zu, sich von der „kapitalistischen Hydra“ (vgl. EZLN 2016) durch eine sanftere Art der Unterdrückung verschlingen oder verführen zu lassen. Durch die Weigerung der Anerkennung verkennen sie die Integrationsversprechen nicht und werten diese nicht als reale Möglichkeiten auf die Erlangung von Unabhängigkeit und Gleichheit. Es findet ein Bruch statt. Mit Bourdieu gesprochen, könnte die zapatistische Praxis, welche ihre Antwort auf fehlende Möglichkeiten in der Erlangung von Rechten innerhalb der bestehenden globalen kapitalistischen Verhältnisse darstellt, als antikapitalistisch gewertet werden.

Der frühe Bourdieu ist Befürworter des bewaffneten Widerstands und betrachtet ihn als wirksames, die materiellen Verhältnisse radikal veränderndes Mittel, um sich gegen eine herrschende, unterdrückerische Ordnung aufzulehnen. Die physische Auflehnung bildet die Voraussetzung dafür, das symbolische Gewaltmonopol zu stürzen. In seinen späteren Arbeiten bildet für Bourdieu die symbolische Ebene die Hauptrolle in Staatsanalysen, sodass er das Verhältnis zwischen materieller und symbolischer Ebene nicht einfach umdreht, sondern – wie Brunner attestiert – die materielle zugunsten der symbolischen Ebene eher verschwindet. (vgl. Brunner 2020: 227) Bourdieus relationales Machtverständnis scheint in Bezug auf den Staat eher von einem institutionalisierten Herrschaftsregime abgelöst zu werden. So ist es später eine symbolische Revolution, durch die sich die Verhältnisse ändern sollen. In Bezug auf die zapatistische Organisation als Antwort auf die ihnen zugefügte Gewalt stellt sich die Frage, ob mit dem frühen Bourdieu eher der zapatistische Aufstand und die Anfänge ihrer sozialrevolutionären Bestrebungen untersucht werden können. Der spätere Bourdieu

eignet sich besser für die Untersuchung der Entwicklung der autonomen Organisierung. Analytisch kann eine allzu scharfe Trennung jedoch nicht vorgenommen werden, da die Zapatistas zwar aktuell ihre Basisdemokratie und politische Organisation als Form des Widerstands in den Vordergrund rücken und somit gewissermaßen eine symbolische Revolution durchführen, dennoch bleibt die EZLN als militärische Instanz bestehen. Somit – und in Anlehnung an Bourdieus Anspruch – ist eine Verharrung in einem Dualismus, der die Sozialwissenschaften prägt, und den frühen vom späten Bourdieu und die materielle von der symbolischen Ebene trennt, weniger zielführend als die Überwindung dieses Dualismus. Die heutige Organisationsform der Zapatistas zeigt, dass eine Verknüpfung der materiellen mit der symbolischen Ebene nicht bloße Anwendung auf koloniale Gesellschaften finden kann, sondern auch auf ihr Erbe. Eine bloße symbolische Revolution, wofür Bourdieu als Beispiel das Tragen traditioneller Kleidung nennt, geht, so die Zapatistas, auch heute nicht weit genug, um die Ungleichheit produzierenden Verhältnisse auf materieller Ebene zu überwinden. Sie kämpfen zwar für eine Welt, in der viele Welten Platz haben und behaupten „hinter uns sind wir ihr“²⁵, was als Teil eines symbolischen Kampfes um Deutungen und Vorstellungen betrachtet werden kann. Die gelebte Autonomie der Zapatistas greift jedoch direkt in die hegemoniale Praxis ein und ist gleichzeitig selbst Praxis. Sie reproduziert nicht einfach die kapitalistischen Verhältnisse, auf welche der späte Bourdieu seinen Fokus legt, sondern lebt nach Prinzipien des „buen vivir“. Neben ihrer Bewusstwerdung bringen sie konkrete Vorschläge zur „Gegendressur“ ein und schaffen damit sowohl Veränderung in der materiellen als auch in der symbolischen Welt.

²⁵ Original span.: „Detrás de nosotros estamos ustedes.“ (vgl. Subcomandante Marcos 2000)

6 Die Diskussion

Nachdem die Methode des Theorienvergleichs erläutert wurde, der Chiapas-Konflikt beschrieben und die zu vergleichenden Theorien in ihren wesentlichen Punkten besprochen sowie auf den Chiapas-Konflikt angewandt wurden, kann nun die Diskussion zwischen Quijano und Bourdieu vorgenommen werden. Die erkenntnistheoretischen Vorannahmen und die jeweiligen Machtdefinitionen wurden sowohl einführend bei Bourdieu als auch bei Quijano angeführt und fließen in die Diskussion mit ein. Die begriffliche Klärung ist als wichtige Vorarbeit für den Vergleich zu werten, um „Scheinkontroversen oder ein unsinniges gegeneinander Ausspielen von verschiedenen Positionen“ (Greshoff 2008: 192) zu vermeiden. Es wurde sich für die Macht als Phänomen, welche sowohl bei Quijano als auch bei Bourdieu wesentlich hinsichtlich der Konstituierung des Sozialen ist, als Ausgangspunkt entschieden. Außerdem wurden mit dem Fokus auf Machtverhältnisse im Chiapas-Konflikt sowohl mit Quijanos Kolonialität der Macht als auch mit Bourdieus Symbolischer Gewalt Theorien bzw. Perspektiven gewählt, deren Vergleichsperspektive eine herrschaftsanalytische Herangehensweise zulässt. Verglichen werden dabei die Rekonstruktionen der angeführten Theorien und nicht etwa die Theorien selbst. Die „Heuristik des Vergleichs setzt bei der Frage nach den *wesentlichen* Gemeinsamkeiten und *relevanten* Unterschieden an“ (Zapf 2018: 42). Diese werden im nächsten Unterkapitel herausgearbeitet. Sie werden in vergleichender Perspektive diskutiert, um daran anschließend Anwendung auf den Chiapas Konflikt zu finden. Wie bereits im Unterkapitel „Eine soziologische Methode zum Erkenntnisgewinn“ erläutert wurde, wird dann der Frage nachgegangen, ob sich die Kolonialität der Macht und die Symbolische Gewalt komplementär, ersetzbar oder konkurrierend zueinander verhalten. Führen die Konzepte der unterschiedlichen soziologischen Positionen zu gleichen, ähnlichen oder unterschiedlichen Erklärungen desselben Phänomens?

Da nur zwei Theorien miteinander verglichen werden, wird davon ausgegangen, dass die Hermeneutik als interpretative Methode für die Erklärung des Chiapas-Konflikts in theorievergleichender Perspektive ausreichend ist. (vgl. ebd.: 43)

6.1 Herrschaftsanalytischer Vergleich: Quijano vs. Bourdieu

In diesem Unterkapitel werden die wesentlichen Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschiede zwischen Quijano und Bourdieu – und zwischen der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt – herausgearbeitet. Da das Forschungsinteresse in einem herrschaftsanalytischen Vergleich besteht, wurden zwei Theorien, welche sich eingehend mit Machtverhältnissen beschäftigen, ausgewählt. Miteinbezogen werden die

erkenntnistheoretischen Vorannahmen sowie die Gegenüberstellung der Machtdefinitionen. Diese werden einleitend, zum Vergleich hinführend – und derselben Struktur wie in den vorangegangenen Kapiteln folgend – tabellarisch dar- bzw. gegenübergestellt und kurz erläutert. Da der Vergleich der Theorien im Vordergrund steht, werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zuerst ebenso tabellarisch dargestellt, um im Anschluss einer Diskussion unterzogen zu werden.

Erkenntnistheoretische Gegenüberstellung:

Die nachfolgende explizite Gegenüberstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen verdeutlicht einerseits die im Unterkapitel „Erkenntnisinteresse und Anspruch eines herrschaftsanalytischen Vergleichs“ beschriebene Auswahl der Theoretiker bzw. der Theorien. Andererseits können so erste Parallelen bzw. Unterschiede zwischen Quijano und Bourdieu in Hinblick auf ihre erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Ausrichtung ausgemacht und verdeutlicht werden.

Quijano	Bourdieu
Wissenschaftstheoretische Ausrichtung: Realismus	
Materialistische Theorieansätze	
Politische Verortung von Wissenschaft, Einnahme eines kritischen Standpunkts	
Kritisches Denken = normative und ethische Prämisse und Zielsetzung (Wissenschaftliche Parteilichkeit)	
Erfahrungen in ehemals kolonialisierten Ländern, wenn auch unterschiedliche Positionen, dienen als empirische Grundlage	
Gleiche Schaffenszeit, 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts	
Peruanischer Soziologe (1928-2018)	Französischer Soziologe (1930-2002)
Theorie aus (Latein-)Amerika	Theorie aus Europa
Dekoloniale Theorie (Sozialwissenschaftlicher Blick ist auf globale Verhältnisse gerichtet)	Theorie der Praxis (Sozialwissenschaftlicher Blick ist auf die alltägliche Praxis gerichtet)
Dekolonialismus (als eingreifende Praxis)	Konstruktivistischer Strukturalismus

Tabelle 1: Erkenntnistheoretische Gegenüberstellung

Mit Aníbal Quijano und Pierre Bourdieu wurden – wie die Übersicht zeigt – zwei bedeutende Soziologen ausgewählt, welche etliche Gemeinsamkeiten aufweisen. Sie sind beide dem Realismus (und nicht etwa dem Konstruktivismus oder Positivismus)

zuzuordnen und sind Vertreter materialistischer Theorieansätze. Dabei beziehen sich beide auf Teile des historischen Materialismus, gelten aber nicht als Vertreter dieser sozialwissenschaftlichen Strömung. Sie weisen dennoch beide ein politisches, wenn auch nicht ausschließlich ökonomistisches Verständnis von (Sozial-)Wissenschaft auf, welches die Einnahme eines kritischen Standpunkts beinhaltet. Es kann von einer wissenschaftlichen Parteilichkeit gesprochen werden, welche je nach Standort unterschiedlich ausgeprägte, aber allenfalls normative und ethische Zielsetzungen beinhaltet. So sind für Quijano als peruanischen Soziologen aufgrund der lateinamerikanischen Erfahrung zuerst die Dependenztheorie, dann Debatten rund um die Art der Geschichtsschreibung, die Modernität, Kultur und Identität sowie die dekoloniale Theorie und als eines ihrer Konzepte die Kolonialität der Macht von großer Bedeutung. Der sozialwissenschaftliche Blick wird auf globale (Macht-)Verhältnisse gelegt. Bourdieu als französischer Soziologe verankert seine Forschungen stark im Alltagsleben der Menschen und entwickelt mit Leitbegriffen wie u.a. dem Habitus, der Hexis, den Kapitalien, der Klasse, dem sozialen Raum und dem sozialen Feld eine praxeologische Erkenntnisweise, in der auch die Symbolische Gewalt entwickelt wird und in verschiedenen Zusammenhängen Anwendung findet. Bourdieus dialektische Herangehensweise stellt den Versuch dar, Dualismen und Binaritäten, wie jene zwischen Subjektivismus und Objektivismus oder zwischen Idealismus und Materialismus, zu überwinden und aufzuheben. Der Dekolonialismus begreift sich explizit als eingreifende politische Praxis, während der konstruktivistische Strukturalismus nach Bourdieu dies nicht zwingend voraussetzt. Dennoch kann in Bourdieus Fall attestiert werden, dass er auch auf direkte politische Aktionen setzte, an ihnen z.T. teilnahm bzw. diese unterstützte – wie dies nicht zuletzt in den Ausführungen zu seiner Zeit in Algerien deutlich wurde.

Ihre Schaffenszeit liegt v.a. in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, was je nach geografischem bzw. geopolitischem Kontext zu einem unterschiedlichen Fokus ihrer Forschung führt. Quijano verschreibt sich der dekolonialen Theorie aus Lateinamerika. (vgl. Kastner 2022: 42–51; Garbe 2013: 21–52) Die Bourdieu'sche Soziologie wird Theorie der Praxis oder Theorie im Prozess genannt. Während Quijanos sozialwissenschaftlicher Blick – oder besser: sein Ausgangspunkt – auf die gesellschaftlichen Verhältnisse mit Fokus auf das koloniale Machtmodell gerichtet ist, ist Bourdieus Blick auf die alltägliche Praxis und Erfahrung von Menschen konzentriert. Dennoch verstehen es beide, die Mikro- mit der Makroebene und soziologisch die Empirie mit der Theorie in Verbindung zu bringen. Bourdieu entwickelt dabei gern theoretische Konzepte anhand empirischer Untersuchungen, die meist über einen

konkreten Anwendungsbereich, wie das auch beim Konzept der Symbolischen Gewalt der Fall ist, hinausgehen. Es wurde bereits erläutert, was jeweils unter Dekolonialismus und (konstruktivistischen) Strukturalismus zu verstehen ist. Als vordergründiger Unterschied sei hier nur angeführt, dass sich ersterer intensiv mit der kolonialen Erfahrung der Amerikas und somit der europäischen Expansion zwischen dem 15. und dem 16. Jahrhundert und historisch daran anschließende Unterdrückungs- und Ungleichheitsverhältnisse auseinandersetzt. Der konstruktivistische Strukturalismus im Bourdieu'schen Sinne geht ebenso wie Quijano von objektiven Strukturen aus, versucht aber mehr als dieser, das objektivistische und subjektivistische Moment seiner soziologischen Theorie miteinander zu verknüpfen. Der Fokus ist dabei v.a. auf Strukturen gerichtet, welche durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und in Bezug auf die Kategorie der „Klasse“ geschaffen werden. Für die vorliegende Arbeit erscheint vordergründig (wenn auch nachrangig in der Bourdieu'schen Soziologie behandelt), dass Bourdieu eine „koloniale Erfahrung“ in Algerien der 1950er- bzw. 1960er-Jahre gemacht hat. Diese hat v.a. seine früheren Schriften zum Algerienkrieg beeinflusst. Auch wenn Quijano und Bourdieu unterschiedliche Positionen als Soziologen in einem ehemals kolonialen Kontext einnehmen, dient der lateinamerikanische bzw. algerische Kontext als spätere empirische Grundlage (u.a.) für die Theoretisierung von Machtverhältnissen. Quijano ist als Peruaner in Lebens- bzw. Gesellschaftsverhältnisse geboren worden, deren Vergangenheit eine koloniale und deren Gegenwart von der von ihm beschriebenen Kolonialität geprägt ist. Bourdieu war als französischer Soldat und als Wissenschaftler während des algerischen Unabhängigkeitskriegs vor Ort. Dieser Punkt wird beim Theorienvergleich erneut aufgegriffen, weshalb an dieser Stelle zum Vergleich des Verständnisses von Macht übergeleitet wird.

Gegenüberstellung der Macht-Definitionen:

Die jeweiligen Definitionen von Macht schaffen begriffliche Präzision, sodass aufgrund ihrer ähnlichen Grundauslegung ein Theorienvergleich angestellt werden kann, welcher sich mit konstituierten und sich stets konstituierenden Machtverhältnissen in sozialen Systemen auseinandersetzt.

Quijano	Bourdieu
Macht ist wesentlich für die Konstituierung des Sozialen und die Verteilung von Ressourcen	
Herrschaftsanalyse	

Analyse der Herstellung von Herrschaft als hierarchische Ordnung, es gibt Herrschende und Unterworfenene	
Untersuchung von Machtverhältnissen sowie ihrer Reproduktion	
Relationales Verständnis von Macht	
Macht als soziale Beziehung von Beherrschung, Ausbeutung, Konflikt	Macht als soziale, wechselseitige Beziehung bzw. als soziales Gewaltverhältnis
Macht ist eine Struktur, die auf der Konstruktion sozialer Kategorien und der Verteilung von Ressourcen basiert.	Macht ist (neben der anfangs materiellen) eng mit der symbolischen Ebene verbunden. Je nach Verteilung des kulturellen/ symbolischen Kapitals kann mehr oder weniger Macht ausgeübt werden.
Macht: Beherrschung produziert ungleiche Beziehungen, die durch Kontrollausübung einer sozialen Gruppe über eine andere geprägt sind. Beherrschung stellt die Bedingung für Ausbeutung dar.	Macht: Unterwerfung funktioniert, weil die Unterworfenen ihrer eigenen Unterwerfung zustimmen (vgl. Gramsci), es braucht keine Herrschenden dazu.

Tabelle 2: Gegenüberstellung der Machtdefinitionen

Sowohl für Quijano als auch für Bourdieu ist Macht ein herrschaftsanalytisches Instrument für die Konstituierung des Sozialen. Quijano führt diese Konstituierung noch spezifischer aus und unterteilt die soziale Existenz in fünf Bereiche: Arbeit, Sex, Subjektivität, kollektive/ öffentliche Autorität und Natur. Auch Bourdieu widmet sich über Jahrzehnte der Untersuchung von Machtverhältnissen sowie ihrer Reproduktion – verlagert aber nach seiner Algerienerfahrung den Fokus von einer die Kontinente übergreifende auf eine europäisch-nationalstaatliche Perspektive. Quijano behält die globale Perspektive stets bei. Auf diesen Aspekt wird beim Theorienvergleich spezifischer eingegangen. Mit dem relationalen Verständnis von Macht sowohl von Quijano als auch Bourdieu ist insoweit eine weitere Gemeinsamkeit gegeben, als dass sie Macht als Verhältnis, gewissermaßen als soziale Beziehung, verstehen, die für beide Soziologen wesentlich für die Verteilung von gesellschaftlichen Ressourcen ist. Bei Quijano ist diese geprägt von der Interaktion zwischen Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt, sodass alle fünf genannten Bereiche der sozialen Existenz diesem Schema unterworfen sind und im globalen kapitalistischen System ihren Ausdruck finden. Die Beherrschung ist dabei für Quijano die umfassendste Machtbeziehung und gilt gleichzeitig als die Bedingung eben dieser Relation, welche wiederum zu Ausbeutung führt. Die kontinuierliche Aushandlung über die Kontrolle dieser Bereiche zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen oder Institutionen begründet die (Re-)Produktion von Machtverhältnissen. Für beide, Quijano und Bourdieu, ist Macht, welche in

Herrschaftsverhältnisse gerinnt, eine hierarchische Ordnung. Während es im Denken Quijanos die Kategorien der Herrschenden und Unterworfenen gibt, welche sozusagen „von oben“ beherrscht werden, wechselt Bourdieu die Perspektive und argumentiert, dass Herrschaftsverhältnisse aus dem Grund relativ stabil sind, weil die Unterworfenen gewissermaßen ihrer eigenen Unterdrückung und Beherrschung zustimmen. So stellt Macht bei Bourdieu eine wechselseitige Beziehung dar und wird als soziales Gewaltverhältnis theoretisiert, welches durch die Anerkennung des Herrschaftsverhältnisses sozusagen „von unten“ aufrechterhalten wird. Über Prozesse der Inkorporation, welche sich im Habitus äußern und in der Doxa als Bewusstseinssebene verankern, wird langfristig Macht in seinen Konfigurationen abgesichert und stets reproduziert, ohne dass die Herrschenden Zwang oder Gewalt ausüben müssten. Die Konstruktion von Herrschenden und Beherrschten ist somit ein Ergebnis einer symbolisch legitimierten und anerkannten Machtbeziehung, in welcher sich Herrschende und Beherrschte sowie die damit verbundene Verteilung von Kapitalien stets gegenseitig bestätigen. Eine Parallele zu Quijano kann insofern ausgemacht werden, als dass nach seiner Theoretisierung die sozialen Beziehungen von Beherrschung, Ausbeutung und Konflikt auch von Menschen, Gruppen oder kollektiven Zusammenschlüssen ausgeführt und bei langfristiger Wiederholung Verhaltensnormen etabliert werden, welche zur Entstehung sozialer Institutionen führen können. Durch die Institutionalisierung werden wiederum das Verhalten und die Handlungen von Menschen beeinflusst. Dieser von Quijano beschriebene Vorgang wäre in Bourdieu'scher Sprache jener der Inkorporation. Dennoch unterscheiden sich die Definitionen von Macht insofern, als dass ihre Reproduktion bei Quijano über die Beherrschung sichergestellt wird, während für Bourdieu die Aufrechterhaltung durch den Prozess der Anerkennung und Verkennung von Machtverhältnissen gewährleistet wird. Dieser Unterschied zeigt auf, dass für Quijano Macht eine (auch koloniale) Struktur ist, die auf der Konstruktion sozialer Kategorien wie etwa jener der „raza“ sowie der Verteilung von materiellen Ressourcen („clase“) basiert. Bourdieu hat die materiell-strukturelle Ebene am Beginn seiner Schaffenszeit noch stark im Blick, wendet sich aber zusehends der symbolischen Ebene zu. Infolgedessen hängt es für ihn von der Verteilung v.a. des kulturellen und symbolischen Kapitals ab, inwiefern und in welchem Ausmaß Macht ausgeübt werden kann.

Mit der Gegenüberstellung der Machtdefinitionen wird der den Machtstrukturen innewohnende geschichtliche und unbeständige Charakter verdeutlicht, welcher sowohl Teil von Quijanos als auch Bourdieus Theorieansätzen ist. Die Historisierung zeigt des Weiteren auf, dass die Verhältnisse, und damit die Machtverhältnisse, verändert werden

können. Für Quijano ist für die Veränderung oder Zerstörung der durch Beherrschung und Ausbeutung hergestellten Ordnung der Konflikt – als ziemlich weit gefasster Begriff – das adäquate Mittel. Der frühe Bourdieu befürwortet ausdrücklich den bewaffneten Widerstand, verändert jedoch im Laufe seiner Schaffenszeit seine Fokussierung auf eine symbolische Revolution, welche im Stande wäre, Macht- und Herrschaftsverhältnisse grundlegend zu verändern. Darauf komme ich im anschließenden Vergleich der Theorien zurück.

Theorienvergleich:

An dieser Stelle werden nun Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolische Gewalt gegenübergestellt. Es wurde sich dazu entschieden, Bourdieus Denken in zwei Kategorien, nämlich den frühen Bourdieu, der in Algerien lebte und forschte, und den späten Bourdieu, welcher zurück in Frankreich seine soziologischen Untersuchungen fortsetzte, zu unterteilen. Nicht zuletzt wurde diese Einteilung vorgenommen, da für die daran anschließende Anwendung am Chiapas-Konflikt die beiden Erklärungsmodelle der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt mit drei verschiedenen analytischen Ausrichtungen herangezogen werden können.

Wie bereits erwähnt, finden die letzten Jahre Bourdieus Schaffens ab den 1990er-Jahren, in welchen er sich globalisierungskritisch mit Machtverhältnissen auseinandersetzte, aufgrund einer Eingrenzung keinen Niederschlag mehr.

Mit folgender Tabelle und ihrer Kategorisierungen soll ermöglicht werden, sich einen Überblick zu verschaffen:

Kolonialität der Macht	Symbolische Gewalt	
Quijano (ab ca. 1990)	früher Bourdieu (1955 – ca. 1965)	später Bourdieu (ca. 1965 – ca. 1990)
<i>Konzept gesellschaftlicher Ordnung</i>		
Historisierung statt Naturalisierung: Machtverhältnisse sollen aufgedeckt und ihre Funktionsweise erklärt werden		
<i>Empirische Grundlage bzw. Verortung</i>		
Erfahrungen in ehemals kolonialisierten Ländern		Französischer Nationalstaat
Bezug auf Lateinamerika	Bezug auf Algerien	Bezug auf (französischen) Nationalstaat

Inhaltlicher Schwerpunkt		
Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise	Symbolisches Gewaltmonopol des kolonialen Staates in Zusammenhang mit dessen physischem Gewaltmonopol	Etablierung und Aufrechterhaltung von Macht durch symbolische Repräsentationen
Erklärungsmodelle gesellschaftlicher Ordnung (Strukturebene)		
Kolonialität der Macht als Gesellschaftsstruktur	Symbolische Gewalt als Grundlage sozialer Ordnung	Symbolische Gewalt als Teil der als modern kategorisierten Gesellschaften
Herrschaftsanalytische Einteilung		
Materialistische Ebene im Vordergrund (Enteignung, Unterdrückung)	Materielle und symbolische Ebene	Symbolische Ebene im Vordergrund
Fokus auf die Auswirkung von Kolonialverhältnissen in globalen kapitalistischen Verhältnissen	Fokus auf Kolonial- und Klassenverhältnisse	Fokus auf Klassen- und Sinnverhältnisse
Charakteristikum der Macht: kolonial/ Kolonialität --> Spezifische Historisierung zwingend notwendig	Eine Form von Macht: symbolisch --> Allgemeineres Konzept, das auf verschiedene historische Zusammenhänge angewandt werden kann	
Kolonialität (beschreibt das Unabgeschlossene der kolonialen Herrschaft) vs. Modernität als historisches und aktuelles Machtmuster	Kolonialismus als beendete Gewaltherrschaft	Koloniale Strukturen werden nicht mehr thematisiert, europäische Moderne setzt sich durch
Entstehung binärer, dualistischer Kodifizierungen mit der Moderne als europäischem Produkt	Denkt die algerische Gesellschaft implizit als vormodern und traditionell	Dialektik soll Dualismen überwinden
(1) Absicherung und (2) Legitimation von Herrschaft		
(1) Zwangsausübung: Die Unterdrückten mussten die Kultur der sie Dominierenden erlernen. Dann Integration der „pueblos“	(1) Zustimmung durch Erkennen – Anerkennen – Verkennen	(1) Zustimmung führt zu Inkorporation > Habitus und Doxa
(2) Eurozentrismus	(2) Täter-Opfer-Umkehr	(2) Aufrechterhaltung der Doxa

Epistemische Verortung		
Kritik an Eurozentrismus als hegemoniales Wissenssystem Beleuchtung der Rolle Europas innerhalb eines modernen Weltsystems	Forschungen in Algerien als europäischer Wissenschaftler	Keine Kritik an europäischer Rolle
Globalgeschichtliche Kontextualisierung/ Fokus auf globale Machtverhältnisse	Thematisiert die Rolle Frankreichs in Algerien, schafft aber keinen metatheoretischen Überbau	Nationalstaatliche Kontextualisierung/ Fokus auf nationale Machtverhältnisse
Verbindung zwischen Entstehung von Nationalstaaten und Konstituierung der Moderne bei gleichzeitiger Ablehnung des methodischen Nationalismus		Methodischer Nationalismus
Kritik an kapitalistischen Produktionsverhältnissen		
Globale Konzeptionalisierung von „Klasse“	Nationale Konzeptionalisierung von „Klasse“	
Demokratisierung der Gesellschaft verunmöglicht		
Widerständige Antwort		
Dekoloniale Praxis	Bewaffneter Widerstand	Symbolische Revolution

Tabelle 3: Theorienvergleich im Überblick

Die hier angestrebte Suche nach den wesentlichen Gemeinsamkeiten und den relevanten Unterschieden wird aus dialektischer Perspektive diskutiert. Es werden v.a. die tabellarisch angeführten Unterschiede zwischen Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolischer Gewalt inhaltlich zusammengefasst und miteinander in Dialog gebracht. Mit der thematischen Einteilung ergeben sich drei analytische Cluster, anhand derer im anschließenden Unterkapitel der Chiapas-Konflikt diskutiert wird.

Die Kolonialität der Macht dient als Erklärungsmodell dafür, wie die historischen und strukturellen Aspekte von Machtbeziehungen zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten auch nach dem Ende des geschichtlichen Kolonialismus weiterhin präsent sind und die heutige kapitalistische Gesellschaft beeinflussen. Aufgrund des Fokus auf die Auswirkungen von einstigen Kolonialverhältnissen, die in Form der Kolonialität, also von (neo-)kolonialen Strukturen in dem heutigen globalen kapitalistischen Weltsystem fortwirken, ist die materialistische Ebene bei Quijano stets im Vordergrund seiner herrschaftsanalytischen Untersuchungen. Dies macht eine spezifische Historisierung, nämlich jene des lateinamerikanischen Kontextes und seiner Geschichte, zwingend notwendig. So bildet für Quijano die Kolonialität der Macht die Gesellschaftsstruktur der

lateinamerikanischen Staaten, darüber hinaus aber des gesamten Weltsystems. Die Kolonialität bzw. Modernität bilden das historische und das aktuelle globale Machtmodell, das als Resultat des geschichtlichen Kolonialismus entstand, sich aber auf die Art und Weise bezieht, wie Arbeit, kollektive Autorität, Intersubjektivität, Sexualität und Natur im kapitalistischen Weltmarkt anhand der Idee der „raza“ organisiert sind. Die Beschreibung des Fortwirkens kolonialer Strukturen zeigt auf, dass für Quijano die koloniale Herrschaft als unabgeschlossen gilt und Menschen nach wie vor in allen Bereichen der sozialen Existenz rassifiziert und nach ethnischen Merkmalen eingeteilt, beherrscht, kontrolliert und ausgebeutet werden. Seine inhaltliche Schwerpunktsetzung lässt eine Verknüpfung der soziologischen Kategorien von „raza“ und „clase“, zu Deutsch „Ethnie“ und „Klasse“ zu, da er vom Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise, mit der ein neues globales Modell der Arbeitskontrolle entstand, spricht. Diese Zuschreibung rührt aus der historischen Erfahrung, dass die meisten Indigenen Lateinamerikas nicht vordergründig der Arbeiter*innenklasse zuzuordnen waren, sondern ihre Arbeitskraft in Form der Leibeigenschaft kontrolliert wurde. Vor allem durch die Ausbeutung der verfügbaren Arbeitskraft und den Zwang zur Arbeit wurde die indigene Bevölkerung zu Beginn der Kolonialisierung nicht nur enteignet, sondern auch massenvernichtet. Im Anschluss wurden sie auf allen gesellschaftlichen Ebenen unterdrückt und entwürdigt.

Die genannte Verknüpfung der soziologischen Kategorien kann in Hinblick auf Bourdieu nur in seiner frühen Schaffenszeit in Algerien ausgemacht werden. Zu der Zeit des Befreiungskrieges Algeriens gegen die französische Kolonie liegt Bourdieus Fokus sowohl auf Kolonial- als auch auf Klassenverhältnisse und damit auf ethnischen und klassenspezifischen Merkmalen der Gesellschaft. Es kann in Hinblick auf Bourdieu und seine anfängliche Beleuchtung der kolonialen und kapitalistischen Verhältnisse attestiert werden, dass in Bezug auf sein Konzept der Symbolischen Gewalt die materielle, wie auch die symbolische Ebene eine wichtige Rolle spielen. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt zu dieser Zeit auf dem symbolischen Gewaltmonopol des kolonialen Staates, den er mit dessen physischen Gewaltmonopol stets in Verbindung bringt. Der Rassismus ist dabei jenes Element innerhalb des kolonialen Herrschaftssystems, das eine Einteilung in Dominierte und Dominierende anhand ethnischer Merkmale vornimmt. Ähnlich wie Quijano argumentiert Bourdieu, dass aufgrund des Rassismus die neu etablierte Rechtsordnung als natürlich und legitim erscheinen würde. Was Quijano als den Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise benennt, kann bei Bourdieus frühen Schriften in ähnlicher Weise ausgemacht werden, indem er davon spricht, dass der Rassismus als ein die Klassengesellschaft stabilisierender Faktor gilt. Im Laufe der Jahre bzw. Jahrzehnte verschiebt sich sein Fokus hin zu der (Weiter-)Entwicklung der

Kapitaltheorie, welche sich mit der in der Soziologie viel behandelten sozialen Ungleichheit beschäftigt. So erlangen das soziale und kulturelle Kapital denselben Stellenwert wie das ökonomische Kapital. Mit der Erweiterung durch das symbolische Kapital wird neben der Analyse der Klassenverhältnisse die Zuwendung zu Sinnverhältnissen deutlich. Ist während seiner Zeit in Algerien das koloniale Gewaltverhältnis, in der die Ausübung Symbolischer Gewalt sowohl physischen als auch symbolischen Charakter aufweist, im Vordergrund, verschwinden koloniale Strukturen aus seinen späteren Untersuchungen zugunsten einer Fokussierung auf die Produktion, Verteilung und Anerkennung von Kapital. Je größer die Ausstattung mit Kapitalien, desto besser kann man sich im umkämpften, sozialen Raum positionieren – dies gilt auch für die Aneignung und Ausübung Symbolischer Gewalt. In Hinblick auf diese rücken symbolische Repräsentationen in den Vordergrund. Diese dienen fortan als Erklärungsmuster für die Etablierung und Aufrechterhaltung von Macht im nationalstaatlichen Kontext, in dem der Staat zum Träger Symbolischer Gewalt wird und damit physische Gewalt im physischen Gewaltmonopol des Staates verschwindet. Die europäische Moderne setzt sich durch. Der Kolonialismus gilt als beendete Gewaltherrschaft. Hinsichtlich der Symbolischen Gewalt verdrängt die symbolische Ebene die materielle. Es ist fortan der Staat, der Bedeutungen schafft und diese mit mehr oder weniger Möglichkeiten zur Kapitalgenerierung ausstattet. So ist Bourdieus Konzept der Symbolischen Gewalt als sanftere, alltäglichere Form von Macht zwar auch in einem spezifisch historischen Kontext entstanden, seine stete Weiterentwicklung und Anwendung auf verschiedene Untersuchungsgegenstände lässt jedoch auf die Etablierung eines allgemeineren Forschungsinstruments schließen, welches in verschiedenen geschichtlichen Zusammenhängen angewandt werden kann.

Dabei bildet die Frage, warum Herrschaftsverhältnisse doch ziemlich stabil sind und welcher Mechanismus dies ermöglicht, stets das Erkenntnisinteresse von Bourdieus herrschaftsanalytischer Soziologie. Symbolische Gewalt ist für ihn jene Kraft, die es vermag, Herrschaftsverhältnisse abzusichern. Indem Beherrschte und Herrschende in einer wechselseitigen Machtbeziehung zueinanderstehen, ist es die stille, unbewusste Zustimmung der Beherrschten zur eigenen Unterdrückung, die Bourdieu besonders interessiert. Diese erklärt er mit dem Konzept des (von ihm später so benannten) Habitus, welcher sich über den Prozess des Erkennens/ Wahrnehmens, Anerkennens/ Handelns und Verkennens/ Reproduzierens herausbildet und durch die Inkorporation der doxischen Überzeugungen und Deutungen körperlich, also materiell manifestiert. Im Habitus äußern sich dann die als selbstverständlich scheinenden, beinahe naturalisierten Verhaltensweisen und -muster. So findet die Zustimmung zu Machtverhältnissen beim späteren Bourdieu v.a. durch die Aufrechterhaltung der Doxa

statt, sodass physische Gewalt oder Zwangsmaßnahmen von Seiten des Staates nicht mehr notwendig sind, um herrschende Verhältnisse abzusichern.

So kann geschlussfolgert werden, dass sowohl Quijano als auch Bourdieu eine Historisierung vornehmen und sich gegen naturalistische Ansätze positionieren. Vor allem Quijano richtet sich mit der Aufdeckung der Idee der „raza“ gegen die Vorstellung eines Naturzustands des Menschen bzw. der gesellschaftlichen Verhältnisse. Beide haben die Intention und – wie bereits beschrieben – das Erkenntnisinteresse, Machtverhältnisse zu benennen und in ihrem historischen Gewordensein aufzudecken. Mit je unterschiedlichen Ansätzen soll die Funktionsweise von eben diesen Machtverhältnissen erklärt werden. Die gemeinsame empirische Grundlage für die Kolonialität der Macht bzw. der Symbolischen Gewalt bildet dabei die Erfahrung von Quijano und Bourdieu in Ländern, welche eine Kolonialgeschichte aufweisen. Beide entwickeln – u.a. dadurch – eine kritische Haltung, was sich nicht nur in ihrem Verständnis von Soziologie, sondern auch ihrer politischen Meinung abbildet. Sowohl Quijano als auch Bourdieu üben Kritik an den kapitalistischen Produktionsverhältnissen sowie am Nationalstaat als, wie Bourdieu sagen würde, „Besitzer einer Art Metakapital“ (Bourdieu 1998c: 100, zit. n. Brunner 2020: 229). Der Unterschied, der an dieser Stelle ausgemacht werden kann, ist, dass Quijano den Nationalstaat – im Falle Lateinamerikas mit kolonialer Geschichte – stets in einen globalen Kontext setzt, sodass globale Machtverhältnisse Gegenstand der Analyse und der Kritik werden. Es wird eine Verbindung zwischen der Entstehung von Nationalstaaten und der Konstituierung der Moderne hergestellt und dennoch der „methodische Nationalismus“ abgelehnt. Der Eurozentrismus wird infolgedessen als ethnozentristisches, rassistisches und hegemoniales Wissenssystem kritisiert, da dieser, auf epistemischer Ebene, eine Legitimationsgrundlage für die Vorherrschaft Europas im modernen Weltsystem schafft. Der universalisierte und kolonisierende Mythos der Moderne wird auf- bzw. angegriffen, da dieser emanzipatorische Bestrebungen – vor allem wenn es um die Anerkennung von Differenzen geht – verhindert. So erhalten die Entstehung binärer, dualistischer Kodifizierungen mit der kolonialen Herrschaft und folglich mit der Moderne, welche nach Quijano ein europäisches Produkt darstellt, Einzug. Die Kategorisierung der Gesellschaft in Zentrum und Peripherie, Westen und Osten, zivilisiert und primitiv, rational und irrational, modern und traditionell – kurz: wir und die Anderen – erfolgte darauf. Diese Kategorien wurden mit Bewertungen versehen, die auf die koloniale Macht und ihre Konstruktion von Rassismus und Ethnizität zurückgehen und deren Reproduktion wiederum die Kolonialität bzw. Modernität als Rekonzeptualisierung der Moderne als globales, machtasymmetrisches Modell absichert. Bourdieus Analyserahmen ist hingegen weniger ein globalgeschichtlicher. Viel eher untersucht er während der Zeit in

Algerien eine kolonialisierte Gesellschaft „von außen“, als europäischer Ethnologe. Er thematisiert zwar die Rolle Frankreichs in Algerien, schafft aber keinen metatheoretischen Überbau, welcher den Mythos der Moderne und damit Europa als Kolonialregime in den Blick nehmen würde. Es wird der Anschein erweckt, dass Auseinandersetzungen mit „Ethnie“ oder Rassismus bloß die kolonialisierten Länder betreffen. Während der Eurozentrismus das legitimatorische Moment der Kolonialität der Macht bildet, ist eine Art Täter-Opfer-Umkehr, in welcher soziologische Realitäten verkannt werden, die Legitimationsgrundlage für die Symbolische Gewalt beim frühen Bourdieu, die zu einer Zustimmung zu politischem Handeln führt. Indem das gesellschaftliche Verständnis dahingehend ausgerichtet wird, dass antikononialer Widerstand als Ursache von Gewalt gilt, kann Gewaltausübung gegen revolutionäre Akteur*innen als Verteidigungs- und nicht etwa als Angriffsmaßnahme gedeutet werden. Diese Auslegung soll legitimieren, dass Symbolische Gewalt, welche in Algerien für Bourdieu die Grundlage der sozialen, kolonialen Ordnung bildet, angewandt werden kann. Später, als er in Frankreich forscht und schreibt, wird Symbolische Gewalt zu einem Teil der als modern kategorisierten Gesellschaften, welche ihren Fokus auf nationale Machtverhältnisse richtet. Dabei wird den die europäische Moderne konstituierenden Machtverhältnissen keine Bedeutung beigemessen, indem sie nicht thematisiert werden und Zuschreibungen hinsichtlich moderner Staaten übernommen und damit reproduziert werden. Somit kann der Schluss gezogen werden, dass Bourdieu implizit von einer vormodernen, traditionellen Gesellschaft in Algerien – im Gegensatz zur modernen und aufgeklärten Gesellschaft in Frankreich – ausgeht. Zwischen den Jahren in Algerien (ab 1955) und den 1990er-Jahren, in welchen er zum scharfen Kritiker neoliberaler Globalisierung wurde, äußert er sich nicht kritisch in Bezug auf die Rolle Europas in der postkolonialen Moderne. Eurozentrische Wissensproduktion wurde reproduziert, was die Frage zulässt, inwiefern Bourdieu selbst Symbolische Gewalt ausübte. Dem späteren Bourdieu (hier bis 1990) kann trotz kritischen Standpunkts ein methodischer Nationalismus zugeschrieben werden, welcher einen etwaigen Zusammenhang der vorherrschenden Verhältnisse nicht mit der Konstituierung der europäischen Moderne in Verbindung bringt. Ihm wird außerdem im gleichen Zeitraum eine Veränderung seines Staatsverständnisses bzw. seiner Haltung dem Staat gegenüber attestiert – von umstürzlerischen Bestrebungen in seinen Anfangsjahren hin zu einer den (Sozial-)Staat verteidigenden Zuwendung zu eben diesem. Die jeweils unterschiedliche Ausrichtung bzw. Kontextualisierung lässt des Weiteren den Schluss zu, dass die Kategorie der „Klasse“ unterschiedlich konzeptualisiert wird. Während der Klassenbegriff bei Quijano ein globaler ist, wird er bei Bourdieu national gedacht.

Abschließend wird auf den Punkt der Demokratisierung der Gesellschaft eingegangen. Während für Quijano außer Frage steht, dass diese aufgrund der Kolonialität der Macht verunmöglicht wird und sich dabei auf Lateinamerika bestehend aus historisch unabhängigen Staaten mit kolonialen Gesellschaften bezieht, führt Echeverría den Ansatz der unabgeschlossenen „conquista“ in der real existierenden Moderne noch weiter aus. Ihm zufolge müssten die Indigenen entweder gänzlich ausgelöscht werden, um den Eroberungsprozess zu beenden, oder sie müssten sich sozusagen selbst vernichten, indem sie aufhören, Andere zu sein, und sich in die herrschenden Verhältnisse integrieren. Hinsichtlich Bourdieus Herrschaftsanalyse kann außerdem festgestellt werden, dass er aufgrund sozialer Ungleichheit mit Fokus auf Klassenverhältnisse – weder in Algerien noch in Frankreich – von einer gänzlichen Demokratisierung der Gesellschaft ausgeht. Die jeweiligen widerständigen Antworten auf ein System, das stets Ungerechtigkeiten (re-)produziert, ist im Falle Quijanos die Befürwortung dekolonialer Praxis, im Falle des frühen Bourdieus der bewaffnete Widerstand und im Falle des späteren Bourdieus eine symbolische Revolution.

6.2 Fallbezogener Vergleich: Chiapas-Konflikt

Die drei analytischen Cluster, die sich aus dieser Gegenüberstellung bzw. aus diesem Dialog der Theorien ergeben und im Folgenden am Chiapas-Konflikt diskutiert werden sind: (1) Erstens die Bestimmung des Bezugs auf den historischen Kontext, welcher eine unterschiedliche Fokussierung im Forschungsprozess nach sich zieht, sowie das jeweilige Eingebundensein der Theoretiker in den wissenschaftlichen Apparat aufzeigt. (2) Zweitens bildet die Frage nach der Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen und wie Macht verstanden und konzeptualisiert wird, eine zentrale inhaltliche Komponente des Theorienvergleichs. Und (3) drittens, können durch die herrschaftstheoretische und kritische Haltung der Theoretiker deren Vorschläge für widerständige Praktiken herausgearbeitet werden, welche über den Chiapas-Konflikt und die zapatistische Organisation hinaus allgemeine Erkenntnisse für widerständiges Handeln gewinnen lassen.

Diese Einteilung wird einerseits viel über die jeweilige Theoriebildung von Quijano und Bourdieu aussagen, andererseits die wichtigsten inhaltlichen Unterschiede und auch Gemeinsamkeiten der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt fallbezogen und im Konkreten diskutieren. Interessanterweise ergibt sich im Forschungsprozess diese analytische Clusterbildung parallel zur inhaltlichen Strukturierung, durch welche der Chiapas-Konflikt veranschaulicht und die jeweiligen Theorien auf ihn angewandt wurden. So überlappt sich die theoretische Abstrahierung in die drei genannten Cluster

mit der Einteilung des Chiapas-Konflikts in Geschichte, Aufstandsbekämpfung und die aktuelle zapatistische Organisation.

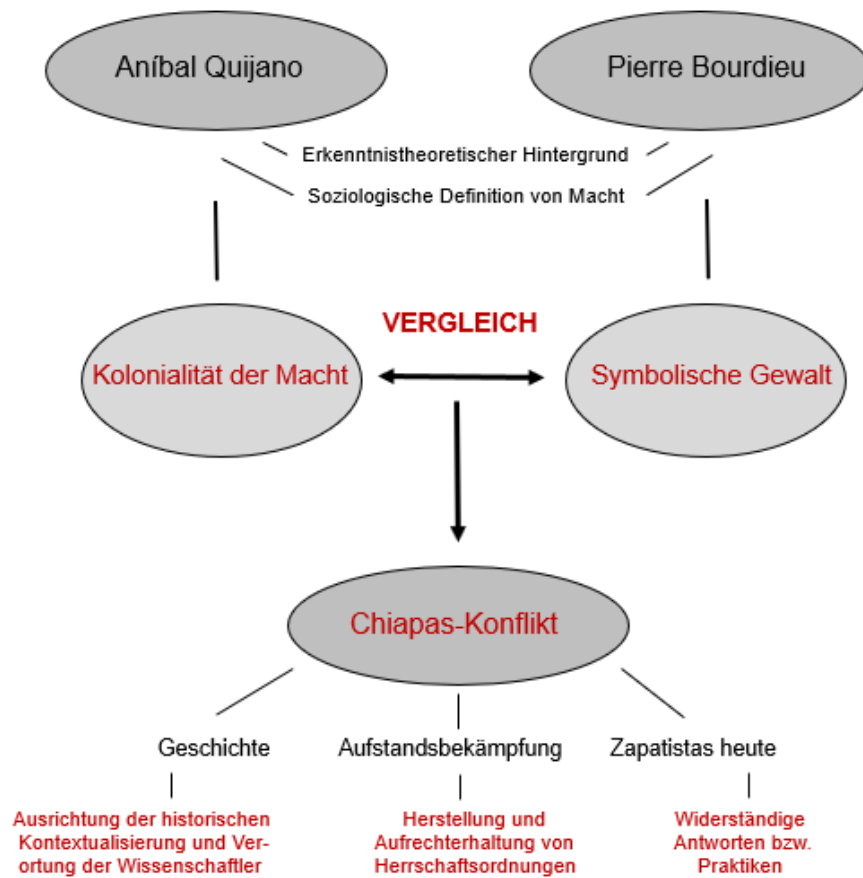


Abbildung 7: Ergänzung - Analysecluster für den fallbezogenen Theorienvergleich
(eigene Grafik)

1) Ausrichtung der historischen Kontextualisierung und Verortung der Wissenschaftler

Der allgemeine Theorienvergleich lässt die Zusammenfassung zu, dass sowohl Quijano als auch Bourdieu in ihrer Konzeptualisierung der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt Historisierungen vornehmen. Der Chiapas-Konflikt muss mit diesen beiden Soziologen folglich unbedingt in seinem geschichtlichen Gewordensein dargestellt werden, was wiederum dem politischen Verständnis der Zapatistas entspricht, welche sich selbst als Produkt von 500 Jahren Kampf verstehen. Die Anwendung der Kolonialität der Macht auf den Chiapas-Konflikt eignet sich aufgrund seiner lateinamerikanischen Verortung und Historisierung der Kolonialgeschichte Mexikos gut, um nachzuzeichnen, wieso es zum zapatistischen Aufstand 1994 gekommen ist, welcher den so bezeichneten Chiapas-Konflikt einleitete. Mit dem frühen Bourdieu kann – obwohl er sich mit dem nordafrikanischen Kontext befasst – ebenso ein Verständnis für die koloniale Herrschaft als symbolische Gewaltausübung, die

materiellen und symbolischen Charakter aufweist, hergestellt werden. Er erkennt und beschreibt die Klassifizierung der Menschen nach ethnischen Merkmalen im Kolonialsystem. Sowohl Quijano als auch der frühe Bourdieu nehmen globalgeschichtliche, die kolonialen Verhältnisse theoretisierende Kontextualisierungen vor. Quijano ist dabei jener Theoretiker, der Europa als zuerst erobernd und dann unterdrückend analysiert, ihre Vormachtstellung im Weltsystem unter die Lupe nimmt und die Entstehung binärer Kodifizierungen mit der Moderne als europäisches Produkt deutet. Der frühe Bourdieu thematisiert zwar auch die Rolle Frankreichs in Algerien, kritisiert diese aber nicht so konsequent wie Quijano. Sein ethnologischer Blick ist eher auf die Theoretisierung der kabyllischen, als eine von ihm implizit als vormodern und traditionell betrachtete, kolonialisierte Gesellschaft gerichtet. Quijanos Historisierung legt die globalen Machtverhältnisse entlang der Achsen der Klassifizierung der „raza“ und der „clase“ offen, was dazu führt, die Indigenen Lateinamerikas seit der Eroberung durch die Spanier als strukturell benachteiligte und unterdrückte Bevölkerungsgruppe zu verstehen. Die Schaffung neuer geokultureller Identitäten sowie neuer sozial-materieller Produktionsverhältnisse führen zu Rassismus, von welchem auch die Zapatistas betroffen sind, und einer neuen Form der Arbeitskontrolle, welcher sich die Zapatistas nicht beugen wollen. Sie wollen als Indigene anerkannt und geachtet werden. Dem frühen Bourdieu kann aufgrund seines ethnologischen Vorgehens in Algerien zugeschrieben werden, dass er wohl eine Trennung vornehmen und die Indigenen Mexikos als „Andere“ betrachten und sie erforschen würde, wobei eine solche Übertragung gewagt bzw. aufgrund der spezifisch historischen Gegebenheiten nicht logisch oder durchführbar erscheint. Der späte Bourdieu eignet sich für die Historisierung des Chiapas-Konflikts kaum, da dieser mit der Fokussierung auf Klassenverhältnisse einen anderen historisch-analytischen Blick einnimmt und in der Tradition des methodischen Nationalismus Untersuchungen durchführt. Dieser Unterschied zwischen Quijano und Bourdieu zieht eine unterschiedliche Konzeptionalisierung von „Klasse“ nach sich: während sie für Quijano global gedacht werden muss, ist der Bezug von Bourdieu ein nationaler.

An dieser Stelle kann ein Rückbezug auf den erkenntnistheoretischen Vergleich gemacht werden, da trotz vieler Gemeinsamkeiten zwischen Quijano und Bourdieu dennoch deutlich wird, wie sehr der Standort die eigene soziologische Verortung beeinflusst. Kritisches Denken kann sich unterschiedlich äußern bzw. sich auf unterschiedliche Kontexte beziehen. Quijano als lateinamerikanischer Soziologe, der mit der Kolonialität der Macht Makroanalysen der Gesellschaft vornimmt, richtet seinen Fokus stets auf Kolonialverhältnisse und wie sie heute fortwirken – nicht zuletzt auch, weil er als peruanischer Theoretiker lebensweltlich und theoretisch in diese Verhältnisse

eingebunden war. Die chiapanekische Realität lässt sich mit Quijanos Theorie historisch kontextualisieren, da es innerhalb des lateinamerikanischen Kontextes viele Überschneidungen von geschichtlichem Gewordensein gibt. Bourdieu jedoch interessiert sich zu seiner Zeit in Algerien noch für Kolonialverhältnisse, während er mit seiner Rückkehr nach Frankreich als französischer Soziologe nach und nach den Blick auf koloniale Herrschaft verliert und innerhalb des europäischen Kontextes Klassenverhältnisse analysiert und u.a. die Kapitaltheorie entwickelt. Hinsichtlich der Symbolischen Gewalt wird die einstige Verknüpfung der materiellen mit der symbolischen Komponente durch die symbolische Dimension gänzlich verdrängt. Dies zeigt auf, wie sehr sich die Ausrichtung des Forschungsinteresses mit dem Ort, von dem aus untersucht wird, ändern kann und auch, in welchem Ausmaß der eigene lebensweltlich bekannte Kontext – zum Teil unbewusst – prägt.

Trotz kritischer und politischer Verortung Bourdieus Wissenschaft kann letzten Endes aufgrund der fehlenden Reflexion der europäischen Rolle seiner selbst und seiner Wissenschaft und die anschließende Reproduktion eurozentrischer Wissensmuster als dem Eurozentrismus verhaftet deklariert werden. Aus dekolonialer Perspektive kann somit argumentiert werden, dass sich für die Historisierung des Chiapas-Konflikts Bourdieu nicht so gut eignet, auch wenn ich hinzufügen würde, dass der Aspekt hinsichtlich der kolonialen Herrschaft als Symbolische Gewalt des frühen Bourdieu trotz eurozentrischer Ausrichtung eine interessante Ergänzung für Quijanos Kolonialität der Macht als historisches und aktuelles Machtmuster sein kann. Sie beinhaltet ein Erklärungsmodell für die Stabilität und die über Jahrhunderte andauernde Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen. So kann argumentiert werden, dass die Symbolische Gewalt dazu beiträgt, die Kolonialität und Modernität als binäres, hegemoniales, universell gültiges Machtsystem abzusichern. Die Zapatistas sind eine von vielen Bevölkerungsgruppen bzw. Bewegungen, welche von dem die Unterdrückung stets reproduzierenden System betroffen sind und marginalisiert, bedroht, angegriffen und z.T. ermordet werden.

2) Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen

Macht ist sowohl für Quijano und Bourdieu als auch für die Zapatistas wesentlich für die Konstituierung des Sozialen. Letztere nehmen keine sozialwissenschaftliche Beschreibung ihres Machtverständnisses vor, sondern etablieren vielmehr Strukturen, die es ihnen ermöglichen, innerhalb der eigenen Organisation so machtsensibel wie möglich zu agieren. Dies gelingt ihnen durch die Schaffung der Basisdemokratie, welche – im Gegensatz zu Quijano und Bourdieu – die Trennung zwischen Regierenden und Regierten ablehnt. Das gehorchende Regieren sowie das regelmäßige Rotieren der

Räte der Guten Regierung sind zwei wichtige implementierte Beispiele, welche einen Machtmissbrauch verhindern sollen. Dass der Chiapas-Konflikt als solcher ein Konflikt ist, in dem es auch – und für diese Arbeit zentral – um die Frage der Macht geht, dürfte durch die bisherigen Ausführungen verdeutlicht worden sein. Die herrschaftsanalytischen Sichtweisen von Quijano und Bourdieu bieten je unterschiedliche Erklärungen an, auf welche Art und Weise Macht im Chiapas-Konflikt als relationale, soziale Beziehung hergestellt und abgesichert wird. Beide betrachten Herrschaft als eine hierarchische Ordnung, in der es Herrschende und Unterworfenen gibt. So kann festgestellt werden, dass der Chiapas-Konflikt bzw. seine Parteien jedenfalls in eine hierarchische und von Macht durchdrungenen Ordnung eingebettet sind. Die Mittel der Aufstandsbekämpfung zeigen auf, wie diese Herrschaftsordnung im Krieg der niederen Intensität abgesichert werden soll. Der maßgebliche Unterschied zwischen Quijanos und Bourdieus Machtverständnis ist jener, dass für Quijano die Beherrschung durch Zwang und Kontrollausübung (Enteignung, Unterdrückung, Integration der „pueblos“) hergestellt wird und sich dadurch stets absichert. Die Zapatistas werden in allen fünf Bereichen der sozialen Existenz beherrscht und ausgebeutet. Bourdieu hingegen argumentiert, dass die geltende Herrschaftsordnung durch die Zustimmung der Unterworfenen zu ihrer eigenen Unterwerfung immer wieder hervorgebracht und dadurch langfristig reproduziert wird. Mit Bourdieu gesprochen, tritt im Chiapas-Konflikt zutage, welche Mittel eingesetzt werden, sobald der eigenen Unterwerfung nicht zugestimmt und gegen sie angekämpft wird. Ihre Folge ist ein Bruch in der Verdinglichung von Machtverhältnissen und der Symbolischen Gewalt.

Für den Kontext der Aufstandsbekämpfung eignen sich sowohl Quijanos Kolonialität der Macht als auch Bourdieus Symbolische Gewalt als Analyseinstrumente. Während die Kolonialität der Macht eine spezifisch lateinamerikanische Historisierung notwendig macht, lässt die Symbolische Gewalt als allgemeineres Konzept an dieser Stelle eine Analyse im chiapanekischen Kontext in Bezug auf die Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen zu.²⁶ Die Aufstandsbekämpfung bedient sich sowohl direktem physischen Zwang und Gewalt, aber auch Symbolischer Gewalt. Letztere verleitet einige Zapatistas dazu, die Organisation zu verlassen, was Spaltungen hervorruft und ihre Widerstandskraft schwächt. Durch die Einwilligung in die bestehende

²⁶ Bourdieu selbst wandte die symbolische Gewalt auf die verschiedensten Untersuchungsgegenstände und historischen Zusammenhänge an. Dies legitimiert die Anwendung auf den chiapanekischen Kontext, wenn auch nur in Teilen. Das Konzept wird als Erklärungsmodell und Vergleichsfolie zur Kolonialität der Macht in Bezug auf die Aufstandsbekämpfung angewandt, eignet sich jedoch nicht so gut – wie bereits zuvor argumentiert – für deren Historisierung.

kolonial geprägte, kapitalistisch organisierte Gesellschaftsordnung kann genau diese aufrechterhalten und die symbolische Gewaltanwendung verschleiert werden.

Das der Kolonialität der Macht zugrunde liegende Machtverhältnis wird – und darauf wird hier fallbezogen und theorienvergleichend näher eingegangen – mittels unterschiedlicher, aufstandsbekämpfender Maßnahmen abgesichert. Im Folgenden finden die (a) militärische und paramilitärische Form, (b) langfristige Zermürbungsstrategien durch staatliche Programme und (c) Desinformationskampagnen, welche als Herrschaftsinstrumente fungieren, Erwähnung.

(a) Die militärische und paramilitärische Form der Aufstandsbekämpfung ziehen nicht nur Bedrohung vor Enteignung oder Vertreibung nach sich, sondern ermorden zapatistische und sich solidarisierende Indigene. Diese Strategie wurde v.a. in den 1990er-Jahren und Anfang der 2000er-Jahre angewandt. Mit Quijano gesprochen werden das Militär als staatliche Institution und die Paramilitärs als vom Staat beauftragte, ausgelagerte gewaltbereite Gruppen eingesetzt, um die historische Unterdrückung Indigener fortzusetzen und die Kolonialität der Macht abzusichern. Im Vergleich eignet sich für diese Strategie der Aufstandsbekämpfung nur, den frühen Bourdieu heranzuziehen, da er von der Symbolischen Gewalt der kolonialen Logik spricht, welche anfangs noch die Grundlage sozialer Ordnung für Gesellschaften, die außerhalb von Europa liegen, bildet. Er bezieht sich sowohl auf die materiellen als auch symbolischen Ausprägungen der kolonialen Logik. Allerdings ist die direkte Übertragung oder Anwendung dessen auf den Chiapas-Konflikt nicht möglich, da es, mit Quijano gesprochen, um die Kolonialität und nicht eine Kolonialherrschaft wie in Algerien geht. Bourdieu bietet für strukturelle Zusammenhänge nach der geschichtlich erreichten Unabhängigkeit Algeriens (oder generell ehemals kolonialisierter Länder) keine Erklärungsmodelle für deren Verstrickungen in einem globalen kapitalistischen System an. Dennoch kann hinsichtlich der aufstandsbekämpfenden Maßnahmen, welche nach Quijano eine Form der Fortführung kolonialer Macht ist, Bourdieus frühe Ansicht angeführt werden, dass die Symbolische Gewalt – wie im Kolonialverhältnis deutlich wird – eine Verbindung zwischen physischer und symbolischer Ebene darstellt. Zu dieser Zeit bringt Bourdieu das symbolische Gewaltmonopol des kolonialen Staates in Zusammenhang mit dessen physischem Gewaltmonopol. Im Laufe seiner Schaffenszeit verschwindet der Fokus auf Kolonialverhältnisse. An seine Stelle treten analytisch die Sinnverhältnisse und wie durch symbolische Repräsentationen Macht hergestellt und aufrechterhalten werden kann. Anschließend wird diese Verschiebung vergleichend erläutert.

(b) Da die brutale Form der (para-)militärischen Aufstandsbekämpfung international verurteilt wurde und zu viel Aufmerksamkeit auf sich zog, wurde ab Anfang der 2000-er Jahre eine auf Langfristigkeit angelegte Zermürbungsstrategie implementiert. Die Abnutzung der widerständigen Gemeinschaften in Chiapas soll langsam und mit Bourdieu gesprochen „sanfter“ und in Form alltäglicher Gewalt vonstattengehen und zum Ziel haben, dass direkte Gewaltanwendung durch das Militär und Paramilitär überflüssig wird. Dies wird im Rahmen einer breit angelegten Strategie mit Sozial- und Entwicklungshilfeprogrammen erreicht, welche Teilhabemöglichkeiten und Integration, gekoppelt an die Erlangung von individueller Freiheit, versprechen. Während für Quijano die Integration der „pueblos“ (historisch) eine Zwangsausübung ist, in der die Indigenen die dominierende Kultur erlernen mussten, richtet Bourdieus Symbolische Gewalt den Fokus auf den Mechanismus, der die Zustimmung derselben generiert. Dennoch bildet auch für Bourdieu die Integration die Bedingung von Herrschaft. Er schafft gewissermaßen das verbindende Element oder die Dialektik zwischen den Herrschaftsverständnissen auf den Punkt zu bringen, indem er davon ausgeht, dass „Unterwerfung und Enteignung [...] der Integration nicht antagonistisch gegenüber[stehen], sondern [...] Integration voraus[setzen]“ (Bourdieu o.J., zit. n. Kastner 2020a: 20).

Der späte Bourdieu sieht den Staat als Träger Symbolischer Gewalt zwar nur im europäischen Kontext, doch wird mit dieser Strategie von Seiten des mexikanischen Staates deutlich, dass diese Analyse nicht auf als modern kategorisierten Gesellschaften, wie bei Bourdieu, beschränkt bleiben muss. Im Gegenzug muss jedoch die Arbeitskraft der Indigenen im Sinne der Kolonialität der Macht verwertbar und ausbeutbar gemacht werden. Aufgrund des von Quijano so genannten Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise finden Zapatistas, die ihre Bewegung verlassen und der Individualisierung vor der Kollektivierung Vorzug einräumen, sie diskriminierende und marginalisierende Strukturen im modernen Weltsystem vor. Dies zeigt auf, warum die Kolonialität der Macht für Quijano die Gesellschaftsstruktur Lateinamerikas darstellt und Macht für ihn immer kolonial ist, d.h. materialistischen Charakter aufweist und eine spezifische Historisierung mit Lateinamerika notwendig macht. Quijano interessieren vor allem die Auswirkungen von Kolonialverhältnissen in globalen kapitalistischen Verhältnissen. Perfiderweise gelingt es, den Abnutzungskrieg zu verlagern, indem sowohl materielle als auch symbolische Gewaltmechanismen eine Spaltung in der zapatistischen Bewegung hervorrufen. So muss er nicht mehr länger von Staatsseite und Paramilitärs ausgeübt werden, sondern entfacht sich als Konflikt innerhalb der indigenen Bevölkerung.

(c) Darüber hinaus bilden Desinformationskampagnen einen wichtigen Bestandteil der Legitimation aufstandsbekämpfender Strategien, da durch sie und wie es beim frühen Bourdieu heißt, durch die Täter-Opfer-Umkehr ein Bild von den Zapatistas als Gewaltverursacher*innen gezeichnet wird, welches es zu bekämpfen gilt. Im thematisch in die Aufstandsbekämpfung einführenden Unterkapitel wird von dieser als „mediale Strategie der Manipulation“ gesprochen, was mit seinem kommunikativen oder diskursiven Element abbildet, was Desinformation oder Falschinformation als Form Symbolischer Gewalt bewirken kann. Der späte Bourdieu würde diese Strategie auf der Ebene des Symbolischen und der Sprache ansiedeln. Durch die Informationsvermittlung kann die Symbolische Gewalt ihre doxische Allgemeingültigkeit entfalten und sich in den Habitus der Menschen einschreiben – sowohl in jenen der Mehrheitsbevölkerung, was den Rassismus in der mexikanischen Gesellschaft noch anfeuert, als auch jenen der Zapatistas, die sich gegen ihre eigene Bewegung wenden. Mit diesem Schritt wird politisches Handeln von staatlichen Akteur*innen bestätigt und legitimiert, was die Reproduktion der Verhältnisse sicherstellt. An dieser Stelle wird einer der maßgeblichsten Unterschiede zwischen Quijano und dem späten Bourdieu offensichtlich: Während ersterer stets einen materialistischen Zugang zu soziologischen Sachverhalten aufweist sowie eine Einbettung in strukturelle Verhältnisse vornimmt, verschwindet in Bezug auf die Symbolische Gewalt Bourdieus materialistischer Blick zugunsten einer Fokussierung auf das rein Symbolische und die Aufrechterhaltung der Doxa. Dennoch beinhaltet die Kolonialität der Macht auch eine symbolische Komponente in Hinblick auf ihre Legitimation. Quijano spricht vom Eurozentrismus als Wissensordnung, der es gelingt, die hegemoniale Ordnung von Kolonialität und Modernität aufrechtzuerhalten und den Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise stets zu produzieren.

3) Widerständige Antworten bzw. Praktiken

An der Stelle, wo – mit Quijano gesprochen – dekoloniale Praxis (zapatistische Organisierung der Autonomie und Demokratie) als sozialrevolutionäre Kraft auf konterrevolutionäre Bestrebungen (aufstandsbekämpfende Strategien) trifft, setzt der weiterführende soziologische Theorienvergleich an. Quijano und Bourdieu sind sich in dem Punkt einig, dass es keine abschließende Demokratisierung der Gesellschaft gibt, solange die Kolonialität (Quijano) und die kapitalistischen Klassenverhältnisse (Bourdieu) vorherrschen. In Bezug auf theoretisierte Widerstandspraktiken unterscheiden sich Quijano und Bourdieu, was wiederum viel mit dem historischen und geopolitischen Standpunkt der Theoretiker zu tun hat.

So befürwortet Quijano eine dekoloniale Praxis wie etwa das „Buen vivir“, welche die zapatistische Form des Widerstands bzw. ihre gelebte Autonomie in den Gemeinden als Alltagspraxis aufweist. Aus dekolonialer Perspektive soll der Eurozentrismus, welcher Legitimationsgrundlage für die soziale Klassifizierung nach „raza“ und „clase“ dient, überwunden werden. Eine Möglichkeit, mit diesem zu brechen, ist das „Buen Vivir“. Dieses alternative, in Lateinamerika entstandene Modell kritisiert Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen nicht nur, sondern will diese überwinden, indem der Würde des Menschen entsprechende Werte gelebt werden, welche ihren Niederschlag in der Implementierung solidarisch konzipierter Sozialstrukturen finden. Dies betrifft nicht zuletzt die Ökonomie, welche auf gemeinschaftlichen Praktiken auf- bzw. umgebaut werden soll. Gleichzeitig sollen soziale Beziehungen nicht ökonomisiert werden. Neben der materiellen Dimension für die Sicherstellung von Wohlstand soll Platz für Glück und Spiritualität sein. Das „Buen Vivir“ räumt der Ethik eine enorme Wichtigkeit ein, da über Werte neu verhandelt werden muss. Wissenschaftlich und politisch wird für die Dekolonisierung von Wissen und für eine demokratische Entscheidungsfindung plädiert und gekämpft. Die dekoloniale Praktik besteht in der Überwindung der Rassifizierung von sozialen Beziehungen sowie der Ausbeutung über kapitalistische Strukturen. Anstatt die Natur beherrschen zu wollen, ist es dem „Buen Vivir“ ein Anliegen, mit ihr solidarisch in Beziehung zu treten. (vgl. Marañón 2013: 115–120) Nach eben diesen Prinzipien leben die Zapatistas in Chiapas.

Der frühe Bourdieu, welcher im algerischen Kontext das Ausmaß der Unterdrückung der Kolonisatoren miterlebt, befürwortet den bewaffneten Widerstand. Er geht davon aus, dass die physische Auflehnung die Voraussetzung dafür bildet, das symbolische Gewaltmonopol zu stürzen. Einige Jahrzehnte später plädiert er für eine symbolische Revolution. Die zapatistische Lebens- und Kampfform beinhaltet beide Komponenten, indem sie sowohl in die materielle als auch die symbolische, hegemoniale Ordnung verändernd eingreift, sich ihr widersetzt und eine gegenhegemoniale, antikapitalistische Praxis lebt.

Trotz unterschiedlicher widerständiger Antworten von Quijano und Bourdieu ist ihnen gemeinsam, dass sie sich mit der Frage auseinandersetzen, wie die Kolonialität der Macht und die Symbolische Gewalt überwunden werden können. Quijanos Antwort ist jene, die eher auf die Autonomie und gelebte Demokratie der Zapatistas abgestimmt werden kann, während Bourdieus frühe Antwort eine Erklärung für den Aufstand 1994 anbieten kann und seine späte Antwort, also die symbolische Revolution, einen Teil der autonomen Lebensweise der Zapatistas ausmacht.

6.3 Bewertung oder Verhältnisbestimmung

Dieses Unterkapitel setzt sich im Theorienvergleich abschließend und explizit mit der Frage auseinander, ob nach all diesen vergleichenden Ausführungen eine Bewertung vorgenommen oder Relationswissen zwischen Quijanos Kolonialität der Macht und Bourdieus Symbolischer Gewalt hergestellt wird. Es soll diskutiert werden, ob eine Theorie tauglicher als die andere ist oder ob sich ihre Positionen – die wesentlichen Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschiede – komplementär, ersetzbar oder konkurrierend zueinander verhalten. Die Verhältnisbestimmung wird anhand der im vorhergehenden Unterkapitel analytisch festgelegten Kategorien diskutiert. Der fallbezogene Theorienvergleich ist ein in dieser Arbeit dialektisches Unterfangen zwischen einer lateinamerikanischen und einer europäischen soziologischen Theorie.

1) Ausrichtung der historischen Kontextualisierung und Verortung der Wissenschaftler

Aufgrund der spezifisch geschichtlichen Kontextualisierung eignet sich für den ausgewählten Anwendungsfall des Chiapas-Konflikts die Kolonialität der Macht eher für deren Historisierung. Der Theorienvergleich zeigt in Hinblick auf die Ausrichtung der historischen Kontextualisierung auf, dass entscheidend ist, in welchem Rahmen, wo, wann und von wem Theoriebildung durchgeführt wird. Obwohl sich sowohl Quijano als auch Bourdieu einer geschichtlichen und materialistischen Soziologie verschreiben, kann die Historizität des Chiapas-Konflikts mit Quijano besser rekonstruiert werden. Das macht Bourdieu in diesem Punkt trotz Schaffung eines allgemeinen Konzepts, das er selbst für die verschiedensten Untersuchungen herangezogen hat, ersetzbar.

Als durchaus konkurrierender Gegensatz kann das Verständnis von Kolonialismus bzw. Kolonialität betrachtet werden. Während Quijano mit der Kolonialität das Unabgeschlossene der kolonialen Herrschaft beschreibt, gilt für Bourdieu der Kolonialismus als beendete Gewaltherrschaft, die er anfangs theoretisiert, dann aber zugunsten der Durchsetzung der europäischen Moderne nicht mehr thematisiert.

2) Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen

Hinsichtlich der Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen konnte ein Dialog zwischen Quijano und Bourdieu geführt werden. In diesem Punkt können die Theorien komplementär zueinander verstanden werden. Während die Kolonialität der Macht einen strukturellen Fokus aufweist und mittels der Kolonialität das moderne Weltsystem erklären will, ist die Symbolische Gewalt nur in Bourdieus früher Schaffenszeit die Grundlage sozialer Ordnung. Insgesamt ist die Symbolische Gewalt in ihrer Erklärungskraft dahingehend stärker, die verschiedenen aufstandsbekämpfenden

Maßnahmen als rohe, physische, aber auch Symbolische Gewalt zu fassen – in zwei verschiedenen Ausprägungen (materiell und symbolisch, nur symbolisch). Zu diesen zählen zusammengefasst die militärischen und paramilitärischen Angriffe, die Abnutzung auf lange Zeit, der Versuch der Integration in bestehende Verhältnisse und die Strategien der Desinformation. Quijano ist jener Theoretiker, der ein Verständnis für den Kontext, in welchem sich der Chiapas-Konflikt abspielt und die Zapatistas sich befinden, schaffen kann. Bourdieu bietet Erklärungen für das „Wie“ an, also wie es gelingt, Herrschaft langfristig abzusichern. Wo ihr intertheoretischer Dialog auf einen Gegensatz stößt, ist in ihrem jeweiligen Verständnis von Macht. Quijano geht davon aus, dass Beherrschung durch Zwang und Kontrollausübung hergestellt wird und versteht Macht als kolonial. Bourdieu hingegen ist von der symbolischen Kraft überzeugt, die Unterworfenen dazu bringt, ihrer eigenen Unterwerfung zuzustimmen, ohne dass es dazu die Herrschenden bräuchte. Am Fall des Chiapas-Konflikts kann aufgezeigt werden, dass beide Theoretisierungen ihre Berechtigung haben und erst in ihrer Kombination – auch im Verhältnis zwischen materieller und symbolischer Ebene – ausreichend erklären können, wie die Macht im chiapanekischen Kontext immer wieder hergestellt und abgesichert werden kann.

3) Widerständige Antworten bzw. Praktiken

Die widerständigen Antworten von Quijano und Bourdieu zeigen auf, dass sie beide (system-)kritische Denker sind, die ein Interesse daran haben, strukturelle Veränderungen zu bewirken oder sie zumindest auf intellektueller Ebene anzustoßen. Alle drei widerständigen Praktiken – dekoloniale Praxis, der bewaffnete Widerstand und die symbolische Revolution – können in der zapatistischen Organisation und ihrem Alltagsleben ausgemacht werden. Ihre widerständigen Praktiken manifestieren sich in mikropolitischen, alltäglichen Umdeutungsprozessen. Was bei Quijano und Bourdieu die logische theoretische Konsequenz bildet, setzen die Zapatistas praktisch um. Da dekoloniale Praxis ein Sammelbegriff für verschiedene Handlungs- und Verhaltensmuster ist, ist Quijanos Antwort eine umfassendere, während Bourdieu sehr konkret macht, wie er sich die Umwälzung bzw. die Veränderung vorstellt. So könnte einerseits festgehalten werden, dass Bourdieus Vorschläge bereits Teil der dekolonialen Praxis sind und damit durch diese ergänzt werden können. Andererseits beinhaltet das „Buen Vivir“ eigentlich keine Gewaltanwendung, sodass die Idee des bewaffneten Aufstands, womit sich die EZLN erstmals Gehör verschaffte, ergänzend angeführt werden muss.

Zusammenfassung und Kritik

Das Kapitel zum Chiapas-Konflikt und den Zapatistas beinhaltet die Frage, wie Gewalt ausgeübt und Widerstand trotzdem nicht verhindert wird. Sie zeigt ein Spannungs- bzw. ein Machtverhältnis auf, in welchem Gewalt und Widerstand – oder Aufstandsbekämpfung und zapatistische Organisation – in Beziehung zueinander gebracht werden. Es wurde von Anfang an der Versuch unternommen, Verhältnisse herzustellen und Phänomene in Relation zu bringen, um dann theorievergleichend Erklärungsmodelle für einen komplexen Sachverhalt zu finden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich für manche Aspekte des Chiapas-Konflikts die Kolonialität der Macht aufgrund ihrer Situiertheit eher eignet als die Symbolische Gewalt und diese damit für diesen Kontext ersetzbar macht. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Kolonialität der Macht die bessere Theorie ist. Die Symbolische Gewalt bietet vor allem in Hinblick auf die aufstandsbekämpfenden Maßnahmen neben ähnlichen (früher Bourdieu), z.T. unterschiedliche Erklärungen (später Bourdieu) an, welche sich zur Kolonialität der Macht ergänzend verhalten.

Abschließend soll transparent gemacht werden, dass sich im Laufe der Untersuchung eine gewisse analytische Unschärfe bezüglich der zeitlichen Verortung innerhalb des angestellten Theorienvergleichs herausstellte. Quijano und Bourdieu haben zur gleichen Zeit gewirkt, die beiden Theorien sind jedoch nicht zur gleichen Zeit entstanden. So begründete Bourdieu die Symbolische Gewalt bereits in den späten 1950er-Jahren. Quijanos Kolonialität der Macht entstand jedoch erst in den 1990er-Jahren. Während eine Einteilung bezüglich des Konzepts der Symbolischen Gewalt in eine frühe (1955 – ca. 1965) und eine spätere (ca. 1965 – ca. 1990) Schaffenszeit von Bourdieu vorgenommen wurde, ist mit Quijanos Kolonialität der Macht, mit welcher er in den 1990er-Jahren die dekoloniale Theorie mitbegründete, ausgerechnet der Zeitraum seines soziologischen Schaffens gewählt worden, der bei Bourdieu ausgeklammert wurde. Als Argumentation diente zum einen die „koloniale Erfahrung“ von Bourdieu in Algerien, welcher der Vorzug zu seinen globalisierungskritischen Texten in den 1990er-Jahren gegeben wurde. Zum anderen wurde beziehungsweise auf Claudia Brunner ihre zeitliche Unterteilung, welche ebenso die Jahre vor Bourdieus Tod ausklammert, für die vorliegende Arbeit übernommen. So wird nicht nur in dieser Arbeit, sondern auch in Brunners Ausführungen eine Auslassung deutlich, welche in Bezug auf Bourdieus Auseinandersetzung mit neoliberalen Politiken (vgl. u.a. Bourdieu 2010b) durchaus von Interesse für die weitere Entwicklung bzw. Anwendung der Symbolischen Gewalt wäre. Für die vorliegende Arbeit kann des Weiteren geschlussfolgert werden, dass ein diese Arbeit fortführendes Forschungsinteresse darin bestehen könnte, dass erstens auch

Quijanos Soziologie chronologisch und zeitlich unterteilt, beginnend mit seinen Forschungen zur Dependenztheorie (1950er – 1960er-Jahre), analysiert werden könnte. Zweitens kann Bourdieus Globalisierungskritik der 1990er-Jahre als Erweiterung – oder als eigentliche Vergleichsfolie zur dekolonialen Theorie der 1990er-Jahre? – ausgearbeitet werden. Dieser Erkenntnisgewinn durch Selbstkritik ist insofern von Bedeutung, als dass daran anschließend ein umfangreicheres, erweitertes Werk im Vergleich zwischen Quijano und Bourdieu, das über die Konzepte der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Macht hinausgeht, entstehen könnte.

Neben dieser Kritik an der zeitlichen Einteilung setzt sich das nachfolgende Kapitel aus feministischer Perspektive mit einer theoretischen Auslassung auseinander, die sowohl bei Quijanos Kolonialität der Macht als auch Bourdieus Symbolischer Macht ausgemacht werden kann.

7 Feministische Kritik

Mit dem herrschaftsanalytischen Vergleich werden verschiedene soziologische bzw. machttheoretische Kategorien angesprochen. Aufgrund der Auswahl der Theoretiker steht eine Beschäftigung mit den Kategorien der „Ethnie“ bzw. „raza“ und jener der „Klasse“ bzw. der „clase“ im Vordergrund. Was als weitere Gemeinsamkeit zwischen Quijano und Bourdieu und gleichzeitig als Kritik angebracht werden kann, ist die Nachordnung der Thematisierung von Geschlechterverhältnissen bzw. der Kategorie des „Geschlechts“ (span.: „género“).²⁷ Quijano und Bourdieu verharren in einer ein- bzw. zweidimensionalen Betrachtungsweise von Ungleichheitsverhältnissen, indem sie Klassismus und Rassismus thematisieren, untersuchen und analysieren. Das Konzept der Intersektionalität, welches 1977 von Kimberlé Crenshaw (geb. 1959) unter diesem Begriff und in Bezug auf Patricia Hill Collins (geb. 1948) Auseinandersetzungen zum Black Feminism ausgearbeitet wurde, verweist auf den Nutzen einer mehrdimensionalen Sicht auf Unterdrückungsverhältnisse, indem sie den Strukturmerkmalen bzw. -kategorien „class“ und „race“ noch jenes des „gender“ hinzufügt und so eine triadische Verschränkung der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche Klassismus, Rassismus und Sexismus produzieren, zulässt. (vgl. Lugones 2014: 61, 70)²⁸ Crenshaw entwickelt in Anlehnung an das Bild der Straßenkreuzung (engl.: „intersection“) den Begriff der „intersectionality“ (dt.: „Intersektionalität“), da sie davon ausgeht, dass soziale Ungleichheit als vielschichtiges Phänomen nicht monokausal, sondern „aus verschiedenen Richtungen kommend“ erklärt werden muss. Dementsprechend sind es ihr zufolge die kapitalistischen Produktionsverhältnisse („Klasse“), die ethnische Zugehörigkeit („Ethnie“) und die patriarchalen Strukturen („Geschlecht“) sowie die Verschränkungen der jeweiligen Kategorien, welche die maßgeblichen strukturellen Differenzen zwischen Menschen schaffen. Mit dem Konzept der Intersektionalität gelingt es Crenshaw eine Perspektive zu entwickeln, welche die multiplen sozialen/ strukturellen Kräfte, soziale Identitäten und ideologische Instrumente, durch welche Macht und

²⁷ Es wird ausschließlich auf die Rolle der Frauen eingegangen, um eine Eingrenzung zu schaffen und nicht um LGBTQIA+ Personen auszuschließen. LGBTQIA+ steht für lesbian, gay, bisexual, transsexual/ transgender, queer, intersexual, asexual. Das + verdeutlicht, dass es noch mehr sexuelle Identitäten oder Geschlechtsidentitäten gibt. Auch in der zapatistischen Bewegung gibt es LGBTQIA+ Personen, wie z.B. Marijose als Transfrau bei der Ankunft in Europa in ihren Begrüßungsworten kundtut. (vgl. Marijose 2021)

²⁸ Mittlerweile gibt es Weiterentwicklungen des Konzepts der Intersektionalität um die Kategorien „Körper“, „Sexualität“, „Begehren“, „Alter“. Diese werden allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter thematisiert. Für weiterführende Literatur zu Intersektionalität vgl. Lugones 2014: 57; Spelman (1988); Barkley Brown (1991); Crenshaw (1995); Espiritu (1997); Collins (2000); Lugones (2003) sowie Degele und Winker (2007).

Benachteiligungen ausgedrückt und legitimiert werden, thematisiert. (vgl. Crenshaw 2019)²⁹

Mit dem materialistisch-feministischen Analyseinstrument der Intersektionalität sollen abschließend noch Theoretikerinnen zu Wort kommen, die Quijanos Kolonialität der Macht bzw. Bourdieus Symbolische Gewalt kritisch betrachten – auch und v.a. weil die ausgewählten Soziologen die theoretische Thematisierung von Geschlechterverhältnissen vernachlässigen sowie eine mangelnde empirische Berücksichtigung der Existenzweisen von Frauen aufweisen. In Bezug auf Kategorien der „Ethnie“ und des „Geschlechts“ sollen jene sichtbar gemacht werden, die, wie Lugones es formuliert, „von beiden Kategorien beherrscht und zum Opfer gemacht werden“ (Lugones o.J., zit. n. Kastner 2020c).

Die ausgeübte Kritik wird wiederum auf die Theoretisierung des Chiapas-Konflikts übertragen, sodass anhand des empirischen Falls deutlich werden soll, was feministische bzw. intersektionale Kritik für die Praxis der zapatistischen (Frauen-) Bewegung bedeutet und wo es möglicherweise noch Forschungslücken gibt.

7.1 Rassifizierung – Verkapitalisierung – Vergeschlechtlichung

Lugones Erweiterung der Kolonialität der Macht

Aus den vorangegangenen Kapiteln dürfte hervorgegangen sein, dass sich *Quijanos Kolonialität der Macht* vordergründig mit der Kategorie der „raza“ als effizientestes, dauerhaftestes und universal gültiges soziales Herrschaftsinstrument auseinandersetzt und gleichzeitig den Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise, welcher die Grundlage für die soziale Klassifizierung schafft, als solchen thematisiert. Somit kann festgestellt werden, dass die Kategorien der „Ethnie“ und der „Klasse“ in Bezug zueinander gesetzt werden, was nicht zuletzt sein Konzept der Kolonialität beschreibt. Dekoloniale Theorie geht kaum auf die Kategorie des „Geschlechts“ ein. Quijano als ein wichtiger Vertreter merkt lediglich an, dass diese als universelle Ungleichheitskategorie noch älter als jene der „Ethnie“ ist, jedoch von eben dieser als fundamentales Einteilungskriterium abgelöst wurde. Für Quijano steht die Rassifizierung der

²⁹ Im Kontext und unter der Akkumulationslogik von kapitalistisch strukturierten Gesellschaftsformen führen Degele und Winker die analytische Unterteilung in drei Ebenen ein: die Struktur-, Identitäts- und Repräsentationsebene. Während die Identitätsebene mit dem Begriff der Mikroebene und die Strukturebene mit jener der Makroebene gleichgesetzt werden kann, erfährt die Repräsentationsebene diskursiven und symbolischen Charakter. (vgl. Degele/Winker 2007: 5–11) Um eine Eingrenzung für die Ausübung von Kritik an Quijanos und Bourdieus Konzept vorzunehmen, wird lediglich auf die Strukturebene eingegangen.

Weltbevölkerung, welche ab der Industrialisierung durch die Verkapitalisierung noch verschärft wird, im Vordergrund.

Maria Lugones (1944-2020) war eine argentinische Aktivistin und Soziologin sowie Philosophin, die der dekolonialen Theorie eine feministische Perspektive, die mittlerweile viel rezipiert ist, hinzufügte. (vgl. Bhabra 2019) Sie entwickelte mit Bezugnahme auf einige Feministinnen des Globalen Südens und als Kritik bzw. Erweiterung Quijanos Konzept der Kolonialität der Macht die „Kolonialität des Geschlechts“ (span.: „colonialidad del género“/ engl.: „coloniality of gender“), welche die Kategorien des „Geschlechts“ und der „Sexualität“ beinhaltet. Lugones fasst Quijanos Kolonialität der Macht in Hinblick auf die Sexualität bzw. weiter gefasst des Geschlechts folgendermaßen auf: In dem genannten Bereich der sozialen Existenz seien die Kämpfe um die Kontrolle von dem Zugang zu Sexualität, seinen Ressourcen und Produkten durch die Achsen der Kolonialität bzw. Modernität bestimmt und organisiert. Diese Analyse mit Fokus auf die modern/ koloniale Konstruktion von „Geschlecht“ ist laut Lugones eine verkürzte, sodass sie Quijanos Blick auf „Geschlecht“ als patriarchal und heterosexuell verwirft. Sie attestiert ihm ein kapitalistisches, eurozentriertes Verständnis von „Geschlecht“ und dass er sich innerhalb eines globalen Analyserahmens bewege, in welchem kolonialisierte, nicht-weiße Frauen untergeordnet und nicht mit Macht ausgestattet wurden. Ihre Kritik wendet sich außerdem gegen die von Quijano noch vertretene Vorstellung, „Geschlecht“ sei eine biologische Tatsache, die natürlicherweise ein binäres System (Mann/ Frau) aufweist. So sollte laut Lugones die Frage der Klassifizierung nicht nur auf die von Quijano hervorgehobene Rassifizierung einer Gesellschaft, sondern auch auf deren Vergeschlechtlichung angewandt werden, welche Lugones als sozial konstruiert betrachtet. Lugones verfasst dazu folgende wichtige Bemerkung:

*„La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –
ambas son ficciones poderosas.“*
(Lugones 2014: 68)³⁰

Die Erweiterung durch die Kolonialität des Geschlechts ergänzt nicht nur die ausgelassene Kategorie des „Geschlechts“, sondern greift die Verstrickungen zwischen unterschiedlichen Ungleichheitskategorien, v.a. aber jenen der „race“ und des „gender“, auf. Sie spricht von dem „modern-kolonialen Geschlechtersystem“, da sie als maßgebliche Elemente der sozialen Klassifizierung nicht nur wie Quijano die „Ethnie“,

³⁰ „Sowohl ‚Ethnie‘ als auch ‚Geschlecht‘ sind Mythen und Fiktionen, aber eben beides sehr machtvolle Fiktionen.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

sondern auch und verschränkt gedacht das „Geschlecht“ in den Fokus nimmt. (vgl. ebd.: 57–64) Kastner schreibt in Anlehnung an Lugones, dass

„[s]o wie die Kategorie ‚Race‘ von machtrelevanten Geschlechterdifferenzen durchzogen ist, so ist auch die Kategorie Gender von ethnifizierenden, als ‚Race‘ betreffenden Differenzen durchkreuzt: Nur wenn die Vorstellung von ‚den Frauen‘ als homogene Einheit von Unterdrückten zurückgewiesen (oder zumindest infrage gestellt) wird, kann untersucht werden, wie und inwiefern auch weiße Frauen von der Ausbeutung und Diskriminierung Schwarzer Frauen oder Frauen of Colour profitieren.“ (Kastner 2020c: 33)

Lugones bezieht sich in ihrer Kritik an monokausalen Erklärungsmodellen bzw. jenen, welche die verschiedenen Ungleichheitskategorien als separat betrachten und analysieren auf eine Historisierung des präkolumbianischen Verständnisses und ihrer Organisierung von „Geschlecht“. Sie thematisiert Intersexualität, matriachale Gesellschaftsordnungen und solche, in denen es kein Geschlecht gibt (vgl. Lugones 2014: 62–67) und zeigt damit auf, dass das vermeintlich „Natürliche“ an der binären Geschlechterordnung keineswegs biologischen Ursprung hat. Wie die „raza“ bei Quijano, wird auch das „género“ bei Lugones historisiert und im Rahmen des modern-kolonialen Geschlechtersystems diskutiert. So bildet für Lugones die Kolonialität der Macht gewissermaßen die Bedingung, sodass sich das Geschlechterverhältnis wie es im modernen Weltssystem als hegemonial gilt, etablieren und stets reproduzieren kann. Lugones übt daran anschließend Kritik am weißen Feminismus, welcher im 20. Jahrhundert und v.a. mit der Zweiten Frauenbewegung v.a. auf die Lebensverhältnisse weißer, bürgerlicher Frauen beschränkt war und somit Rechte nur für diese Gruppe eingefordert habe. (vgl. ebd.: 67–71) Ohne auf die Kritik am weißen Feminismus und auf das modern-koloniale Geschlechtersystem noch näher einzugehen, sei doch – weil als relevant für die Arbeit erachtet – die von Lugones als zentral situierte Dichotomie angeführt, welche die Kolonialität der Macht hervorbringt und in der kolonialen Moderne stets wirksam ist: es ist jene zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Alle weiteren hierarchischen Differenzierungen wie Frau/ Mann, arm/ reich, etc. werden laut Lugones dieser Unterscheidung untergeordnet, da seit der Eroberung der Amerikas nur „die Zivilisierten“ dem Menschengeschlecht zugeordnet wurden. Indigene sollten im Zuge der Kolonialisierung und christlichen Missionierung nicht zu Menschen gemacht werden. Dementsprechend ist nicht nur die Kontrolle über die Sexualität und den weiblichen Körper, sondern die Entmenschlichung und Dehumanisierung zentrales Element der

Kolonialität. Diese radikale Auffassung unterscheidet Lugones von vielen anderen Theoretiker*innen. (vgl. Kastner 2020c: 33)

Abschließend und als Überleitung zu Brunners Kritik an Bourdieu gedacht, wird Lugones direkt zitiert:

„Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad.“ (Lugones 2014: 71)³¹

Brunners Kritik an der Symbolischen Gewalt

In Bezug auf *Bourdieu's Symbolische Gewalt* dürfte je nach Schaffenszeit und Anwendungsbereich deutlich geworden sein, dass für ihn anfangs – wie bei Quijano – sowohl die Kategorie der „Ethnie“ als auch der „Klasse“ vordergründig behandelt wurden. Im Laufe der Zeit verschwand die anfangs noch fokussierte Rassifizierung der Gesellschaft zugunsten eines Fokus auf deren Verkapitalisierung (im umfassenderen Sinne).

Mit der bereits viel zitierten Claudia Brunner (geb. 1972) gesprochen, stellt „Geschlecht“ für Bourdieu bis Ende der 1980er-Jahre keine analytische, soziologische Kategorie dar und findet als empirische Tatsache keinen Niederschlag in seinen zahlreichen Schriften. Ohne sich auf bereits bestehende feministische Forschungsansätze – wie etwa der Heteronormativität als Herrschaftsmechanismus – zu beziehen, welche im europäischen Wissenschaftskontext spätestens seit der Zweiten Frauenbewegung in den 1960er-Jahren breit diskutiert wurden, attestierte Bourdieu der Geschlechterforschung, dass sie Symbolische Gewalt bislang nicht thematisiert hätte. (vgl. Brunner 2020: 199) Interessanterweise kann dadurch Bourdieu nicht ohne Weiteres vorgehalten werden, er hätte sich nicht mit Herrschaftsverhältnissen hinsichtlich der „Geschlechter“ befasst. Doch mit dem 1990 veröffentlichten Essay und 1998 erschienenen Buch „Die männliche Herrschaft“ legte er im Vergleich zu den wissenschaftlichen Errungenschaften der Frauen- und dann Geschlechterforschung (Gender-Studies) ab den 1960er-Jahren eine vergleichsweise späte Auseinandersetzung vor. In dem Buch beschäftigt er sich mit der männlichen Herrschaft als paradigmatische Form symbolischer Herrschaft (vgl. Bourdieu 2020) – also ähnlich wie er es drei Jahrzehnte zuvor mit der kolonialen

³¹ „Wir müssen die Organisation des Sozialen verstehen, um unsere Beteiligung an einer systematisch rassifizierten, geschlechtsspezifischen Gewalt sichtbar zu machen, um so zu ermöglichen, diese Beteiligung in unseren ‚Landkarten der Realität‘, also in unseren alltäglichen Lebensrealitäten unweigerlich (wieder-)zuerkennen.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

Herrschaft getan hatte, mit dem Unterschied, dass die männliche Herrschaft ihm zufolge Jahrtausende alt und universell gültig sei. (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996a: 208, zit. n. Brunner 2020: 198) Dennoch ist die Auseinandersetzung Bourdieus mit den Geschlechterverhältnissen laut Claudia Brunner widersprüchlich. Es entspricht Bourdieus Interesse, die soziale Konstruiertheit von „Geschlecht“ darzustellen, gleichzeitig rückt er aber „das vermeintlich exklusiv Biologische – die naturgegebene Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht – ins Zentrum“ (Brunner 2020: 198). Außerdem kritisiert Brunner, dass Bourdieu die männliche Herrschaft aus einem eurozentrisch-geprägten Blickwinkel betrachtet, indem er wiederum auf seine Forschungen in Algerien zurückgreift, nicht überarbeitet und implizit von der Annahme ausgeht, die (vormoderne) kabyllische Gesellschaft, welche zum Zeitpunkt des Essays nicht mehr als rurale Gemeinschaft existierte, differenzierte sich hauptsächlich über das Geschlechterverhältnis. Gleichzeitig wendet er die Dimension des „Geschlechts“ nicht auf seine soziologischen Analysen über und in Frankreich an. (vgl. ebd.: 199–200) Brunner schreibt:

„Während soziologische Studien Bourdieu’scher Art in der modernen Gesellschaft Frankreichs differenzierter und methodisch aufwändiger Untersuchungen bedürfen, scheint symbolische Gewalt im fernen Algerien auf einfacheren Wegen beforschbar zu sein oder zumindest als Vergleichsfolie – Bourdieu spricht wiederholt vom ‚Vergrößerungsglas‘ – nutzbar gemacht werden zu können.“ (ebd.: 200)

Für die Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen spielt bei Bourdieu der Körper eine wichtige Rolle, den er mit der Hexis beschreibt und in welchem sich der Habitus äußert. So scheint bezüglich der Kategorie des „Geschlechts“ noch interessant anzumerken, dass Bourdieu vordergründig die Körper „der Anderen“ bzw. das Verhältnis von kabyllischen Männern und Frauen analysiert und die Frau körpersprachlich dechiffriert. Er geht davon aus, dass sich die europäische Gegenwart in der nordafrikanischen Vergangenheit sowie die Metropole in der Kolonie spiegelt. Er sieht die männliche Herrschaft als Symbolische Gewalt auch in modern geprägten Gesellschaften vorherrschen – jedoch in einem anderen Ausmaß und anderen, meist sprachlichen Formen. Die europäische, namentlich genannte Frau scheint laut Bourdieu immerhin zu durchschauen, was ihr widerfährt. (vgl. ebd.: 198–209) „[D]er forschende Rückblick auf ein fernes Anderswo [konzentriert] sich nicht primär auf Sprache, sondern auf Körpersprache, nicht auf Kognition, sondern auf Somatisierung“ (ebd.: 209).

Die Sphären werden weiterhin, wie in der eurozentrischen sozialwissenschaftlichen Tradition üblich, als getrennt und nicht durch Kolonialverhältnisse konstitutiv ineinander verwoben betrachtet. Bourdieu denkt die verschiedenen Unterdrückungsverhältnisse, welche durch Klassismus, Rassismus oder Sexismus entstehen, nicht wie etwa Hill Collins, Crenshaw, Lugones oder Brunner als sich gegenseitig bedingend und in Relation stehend, sondern getrennt voneinander.

7.2 Erweiterung des Theorienvergleichs durch Kritik

So kann festgestellt werden, dass weder Quijano noch Bourdieu als feministische Theoretiker gelten, welche intersektionale Forschung betreiben, da sie die Kategorie „Geschlecht“ gänzlich bzw. lange Zeit ausblenden und sobald sie diese thematisieren als separate analytische Kategorie behandeln. Quijanos Fokus liegt auf der Kolonialität, welche die Kategorien „raza“ und „clase“ berücksichtigt und in Relation zueinander setzt. In Bourdieus Fall, welcher über die männliche Herrschaft als Symbolische Gewalt in den 1990er-Jahren schreibt, muss festgestellt werden, dass trotz der Thematisierung der Geschlechterverhältnisse keine Intersektionalität vorliegt, da er diese nicht mit den Klassenverhältnissen und/ oder ethnischen Zugehörigkeiten als verwoben betrachtet, sondern unabhängig voneinander untersucht. Auch die Dimensionen sozialer Ungleichheit, die auf ethnischen und klassistischen Einteilungen beruhen, bringt er kaum in Verbindung miteinander. Bourdieu hebt nur hervor, dass der Umsturz eines Kolonialsystems nicht mit dem Klassenkampf gleichgesetzt werden kann, da letzterer „noch eine Beziehung des Forderns (und Verweigerens), nicht aber eine der prinzipiellen Erniedrigung (wie im Kolonialismus) impliziert“ (Kastner 2011b: 292). Es kann geschlussfolgert werden, dass weder die Kolonialität der Macht noch die Symbolische Gewalt geeignet sind, ein Verständnis für die Durchkreuzungen verschiedener Unterdrückungssysteme herzustellen.

Während Lugones Quijanos Blick auf „Geschlecht“ und Geschlechterverhältnisse als eurozentristisch und patriarchal geprägt betrachtet, arbeitet Brunner Bourdieus eurozentristisches Verständnis heraus – jedoch nicht nur in Bezug auf „Geschlecht“, sondern wie bereits weiter oben dargelegt auch auf „Ethnie“. In Hinblick auf Quijano als dekolonialen Theoretiker scheint interessant, dass er eurozentristische Wissenspraktiken trotz angeführter Kritik offensichtlich auf soziologische Bereiche, welche er nur am Rande behandelt und reflektiert, allzu leicht überträgt. Dies zeigt auf, wie sehr auch kritische Soziolog*innen in die hegemonialen, in diesem Fall patriarchalen, gesellschaftlichen Verhältnisse verstrickt sind und dass auch sie es verabsäumen können, Historisierungen vorzunehmen. In Bezug auf Bourdieu und seine Vorstellung des „Vergrößerungsglases“, durch welches im fernen Anderswo die Verhältnisse laut

ihm deutlicher erkennbar seien, wird die Symbolische Gewalt zum allgemeingültigen Herrschaftsmechanismus stilisiert, der scheinbar ebenso ohne Historisierung auf verschiedenste Kontexte angewandt werden kann. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass sowohl Quijano als auch Bourdieu dazu neigen, sich essentialistischen Erklärungsmodellen zu bedienen, obwohl dies eigentlich ihrem materialistischen Wissenschaftsverständnis widerspricht. Verdeutlicht wird dies durch ihr Verständnis von „Geschlecht“. Während Quijano von einer biologistischen Binarität ausgeht, begreift Bourdieu die Geschlechter theoretisch als sozial konstruiert. Seine Untersuchungen weisen jedoch weiterhin den Dualismus Mann/ Frau auf und verharren darin, sodass fraglich ist, inwiefern er seine theoretische Bestimmung von „Geschlecht“ in die wissenschaftliche Praxis einbringt und anwendet.

Hinsichtlich der drei angeführten Kategorien „race“, „class“, „gender“ kann resümiert werden, dass wie es Lugones ausdrückt, „race“ und „gender“ Fiktionen bzw. Konstruktionen sind, die ziemlich wirkmächtig sind und sich in gesellschaftliche Strukturen einschreiben bzw. der sozialen Klassifizierung dienen. „Class“ weist insofern einen sehr realen, materialistischen Charakter auf, als dass mit der kapitalistischen Produktionsweise eine Verdinglichung der Arbeitskräfte einhergeht, die Differenzierungen vornimmt und soziale Ungleichheit produziert.

Die feministische Kritik ermöglicht, dass noch weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Quijano und Bourdieu bzw. deren Konzepte ausgemacht werden können, sodass der weiter oben angeführte Theorienvergleich um die Auseinandersetzung mit der Intersektionalität ergänzt werden kann.

7.3 Chiapas-Konflikt und Ausblick

Mit dem fallbezogenen Theorienvergleich sollte einerseits eine herrschaftsanalytische und vergleichende Erklärungsgrundlage für den Chiapas-Konflikt geschaffen, andererseits die beiden Theorien von Quijano und Bourdieu miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die intersektionale Kritik ist Teil eines „gemeinsamen Dritten“, wie Brecht sagen würde (vgl. Brecht 1967: 878). So bilden Lugones Kritik an der Kolonialität der Macht und ihre Erweiterung um die Kolonialität des Geschlechts sowie Brunners Kritik an der Symbolischen Gewalt feministische Theoretisierungen von Konzepten, welche in ihren Ursprüngen zwar einen materialistischen, aber keinen feministischen Kern aufweisen.

Wenn, in Anlehnung an Lugones, Menschen die Menschlichkeit abzuerkennen die Kolonialität ausmache, dann kann in Bezug auf den Chiapas-Konflikt gesagt werden, dass die Zapatistas als Indigene sowohl historisch als auch aktuell immer wieder um die Anerkennung ihrer Würde, ihres Menschseins ringen. Dass alle Menschen frei sind und

gleich an Würde und Rechten geboren sind, besagt auch der erste Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. (vgl. Artikel 1 AEMR 1948) Der Chiapas-Konflikt zeigt als einer von vielen Konflikten und Kriegen weltweit auf, dass diese Menschenrechtsbestimmung bei Weitem nicht immer und überall eingehalten wird. In Anlehnung an Lugones kann argumentiert werden, dass die Menschenrechte in einem System, das strukturell nach wie vor zwischen Menschsein und Nicht-Menschsein unterscheidet, die Menschenrechte niemals für alle gesichert werden können.

Inwiefern die Zapatistas in die Kolonialität der Macht und in symbolisch ausgeübte Gewalt verstrickt sind, wurde bereits ausgeführt. An dieser Stelle wird deshalb nur noch auf die zapatistischen Frauen aufmerksam gemacht, welche von der Mehrfachdiskriminierung nach u.a. Hill Collins, Crenshaw, Lugones und Brunner im Weltsystem betroffen sind, da sie indigen, arm und Frauen sind. Dabei geht es analytisch weniger um die angesprochenen Identitätsmerkmale, sondern viel mehr um die dahinterliegenden strukturellen Ungleichheiten. Diese werden durch die Rassifizierung, die Verkapitalisierung und die Vergeschlechtlichung innerhalb patriarchaler Verhältnisse, welche – mit Bourdieu gesprochen – die männliche Herrschaft darstellen, geschaffen. Nicht die Diskriminierung einzelner Frauen steht im Vordergrund, sondern die mehrdimensionale Anwendung von Gewalt an zapatistischen Frauen als heterogene Gruppe. Strukturell weisen sie Gemeinsamkeiten auf, was ihre spezielle Form des Widerstands nach sich zieht. Der zapatistische Slogan „Tod@s [sic!] somos iguales - tod@s [sic!] somos deferentes“ – „Wir sind alle gleich – wir sind alle verschieden“ verdeutlicht, dass es sowohl Gemeinsamkeiten als Gruppe als auch unterschiedliche Individuen innerhalb der Bewegung gibt, sodass aufgrund der Differenzen von keiner homogenen Gemeinschaft gesprochen werden kann.

Die Kolonialität des Geschlechts nach Lugones ermöglicht es der Unsichtbarmachung von „Geschlecht“ entgegenzuwirken, indem die Verschränkung der Ungleichheitskategorien analytisch aufgedeckt werden. Auch Claudia Brunner würde diese Sichtbarmachung begrüßen, da es ihr ein Anliegen ist, einen feministischen, intersektionalen Analyserahmen zu bedienen. Dies wäre weder mit Quijanos Kolonialität der Macht noch mit Bourdieus Symbolischer Gewalt (ausreichend) möglich, da beide die Untersuchung von Geschlechterverhältnissen deutlich nachrangig bzw. gar nicht behandeln. Vor diesem Hintergrund soll auf einige ausgewählte Beispiele der speziellen Rolle der indigenen Frauen im zapatistischen Widerstand hingewiesen werden, welche – sehr verkürzt gesagt – in erhöhtem Ausmaß unter den chiapanekischen gesellschaftlichen Verhältnissen zu leiden hatten/ haben. Trzeciak und Meuth beziehen sich in ihrem Artikel auf Bourdieu und argumentieren, dass sich „[n]eben der durch

symbolische Gewalt [...] legitimierte Ungleichheit der Geschlechter [...] sich Ausgrenzungsmechanismen zu faktischen Benachteiligungen [verdichten]“ (Trzeciak/Meuth 2013: 71). Um einige Ausprägungen zu nennen, sind indigene Frauen besonders von Mangelernährung, Müttersterblichkeit und durch viele Geburten verursachte Krankheiten betroffen. Der Zugriff auf den weiblichen Körper war oft den männlichen Autoritätspersonen vorbehalten, was in vielen Fällen sexualisierte Gewalt zur Folge hatte. Aufgrund patrilinear vererbter Vererbung konnten (und können) indigene Frauen außerdem keinen Besitz generieren und weder ökonomisch noch politisch an Prozessen teilnehmen. Des Weiteren üben sie meist mehrfach belastende Aufgabenfelder (u.a. Versorgung der Familie, Kinderbetreuung, reproduktive Tätigkeit im Haushalt) aus. (vgl. ebd.: 64)

So schufen die zapatistischen Frauen bereits 1993 – ein Jahr vor dem bewaffneten Aufstand – ihre eigenen revolutionären Frauengesetze, welche ihre geschlechtsspezifischen Interessen und den Ausbau von Frauenrechten innerhalb der zapatistischen Bewegung nicht nur thematisierten, sondern auch umsetzten. Sie wollten als vollständige Rechtssubjekte wahrgenommen werden, politische Partizipationsmöglichkeiten schaffen, Land besitzen sowie selbstbestimmt über ihre Körper und sexuellen, wie reproduktiven Rechte entscheiden können. Die zapatistischen Frauen waren durch ihren „Aufstand vor dem Aufstand“ (Topitas 1994, zit. n. ebd.: 67) von Beginn an Teil sowohl der EZLN als auch der „Juntas del Buen Gobierno“ (dt.: „Räte der Guten Regierung“). Sie kämpf(t)en sowohl mit Waffen in der Miliz als auch mit Worten für ihre Freiheit und Unabhängigkeit als zapatistische Frauen im basisdemokratisch organisierten Verwaltungsapparat der Bewegung. So war es die Majorin Ana María, die am 1. Jänner 1994 bei der Besetzung des Verwaltungsgebäudes in San Cristóbal de las Casas das Kommando innehatte. Comandanta Ramona ist bekannt für die Repräsentation der Perspektiven zapatistischer Frauen bei öffentlichen Großveranstaltungen in den ersten Jahren nach dem Aufstand. Und Comandanta Esther war die erste indigene Frau in der mexikanischen Geschichte, die 2001 vor dem Nationalen Kongress auftrat und für die zapatistische Bewegung und die Frauen sprach. (vgl. Trzeciak und Meuth 2013: 58–63) Letztere verkündete im Namen der zapatistischen Frauen:

„Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido y el desprecio, la marginación y la opresión. Como somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar ni trabajar, como vivir nuestra vida.

Por eso muchas de las mujeres somos analfabetas porque no tuvimos la oportunidad de ir a la escuela. [...] Nosotras las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los hombres, los que tienen todo el derecho de decidir de todo. Solo ellos tienen el derecho a la tierra y la mujer no tiene derecho como que no podemos trabajar también la tierra y como que no somos seres humanos. Sufrimos la desigualdad. Por eso nos decimos nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista.” (Comandanta Esther 2001: 4:38-5:53)³²

Laut Trzeciak und Meuth veranschaulicht diese Rede von Comandanta Esther „die heterogenen Verschränkungen von Machtkategorien in den eigenen Reihen und in der mexikanischen Mehrheitsgesellschaft“ (Trzeciak/Meuth 2013: 64). Die erkämpfte Position der zapatistischen Frauen wird tagtäglich einerseits durch den mexikanischen Staat bzw. seine Eliten und andererseits durch die andauernden gesamtgesellschaftlichen patriarchalen Machtverhältnisse, die auch innerhalb der autonomen Gemeinden nach wie vor vorherrschen, herausgefordert. Dennoch konnten sie ihre Position durch das revolutionäre Frauengesetz sowie die alltäglichen widerständigen Praktiken (Stichwort: „*doing resistance*“) gegen sexistische und rassistische Ausgrenzung verbessern. Die angestrebte und z.T. durchgeführte Transformation der Geschlechterverhältnisse ist bewegungsimmanenter Bestandteil der Organisierung der autonomen Gemeinden im Widerstand und kann als dekoloniale Strategie gewertet werden. (vgl. ebd.: 67–75) In ihrer kämpferischen Parole verdeutlichen sie ihre Positionierung und weisen einmal mehr auf ihre Identität bzw. sie betreffende intersektional gedachte gesellschaftliche Strukturen, welche die Kategorien der „*raza*“, des „*género*“ und der „*clase*“ ansprechen, hin:

*„Ni la tierra ni las mujeres son territorios de conquista.“
(Mujeres que luchan 2021: 17)³³*

³² „Seit vielen Jahren leiden wir unter schmerzlicher und in Vergessenheit geratener Verachtung, Marginalisierung und Unterdrückung. Man denkt nämlich, dass wir als Mädchen nichts wert wären, dass wir nicht selbstständig denken oder arbeiten könnten und nicht wüssten, wie wir unser Leben gestalten sollen. Weil wir nicht die Möglichkeit hatten, die Schule zu besuchen, sind viele von uns Frauen Analphabetinnen. [...] Wir, die indigenen Frauen, haben nicht dieselben Möglichkeiten wie die Männer, die alle Rechte haben, selbst zu entscheiden. Nur sie haben das Recht auf Land, während die Frauen kein Recht darauf haben – so, als könnten wir die Felder nicht bearbeiten und so, als wären wir keine Menschen. Wir leiden unter der Ungleichheit. Aus diesem Grund haben wir uns gesagt und uns entschieden, uns zu organisieren, um als zapatistische Frau zu kämpfen.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

³³ „Weder die Frauen noch das Land sind Gebiete der Eroberung und Ausbeutung.“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ)

An dieser Stelle soll von den zapatistischen Frauen³⁴ der Bogen hin zu einem Ausblick in Bezug auf die vorliegende Arbeit gespannt werden. Den Chiapas-Konflikt in einem feministischen, vergleichenden Analyserahmen zu untersuchen, wäre dementsprechend eine spannende Erweiterung des vorliegenden herrschaftsanalytischen Vergleichs, welcher aufgrund der Auswahl der Theoretiker sowie der Rekonstruktion ihrer Theorien die Kategorie des „Geschlechts“ ebenso nur am Rande bis gar nicht behandelt. Dennoch führt die vergleichende Perspektive zu der Lücke hin, welche hinsichtlich einer intersektional geübten Kritik an der Kolonialität der Macht und der Symbolischen Gewalt deutlich wird. Wie wirken die Kategorien „raza“, „clase“ und „género“ als einander bedingende und durchkreuzende Dimensionen im Chiapas-Konflikt? Wie wird Gewalt und Unterdrückung im Rahmen der Aufstandsbekämpfung gegen die Zapatistas und im speziellen gegen die zapatistischen Frauen ausgeübt. Inwiefern sind diese von den bestehenden Ungleichheitsverhältnissen noch gravierender betroffen und was bedeutet das für sie, ihr Leben und den Widerstand, den sie fortwährend leisten?

Es gibt bereits zapatismusnahe Forschung, welche sich im Speziellen mit den zapatistischen Frauen beschäftigt (vgl. Velasco Yáñez/Alonso 2017; Klein 2019; Marcos 2011; Millán 2019). Dennoch gibt es keine fallbezogene, theorienvergleichende Analyse, welche ein epistemisches und inhaltliches Erkenntnisinteresse bezüglich der Verschränkung von Rassifizierung, Verkapitalisierung und Vergeschlechtlichung in Bezug auf den andauernden Chiapas-Konflikt beinhaltet. Diese mehrdimensionale Sicht auf Unterdrückungsverhältnisse in vergleichender Perspektive wäre ein spannender Ausgangspunkt für eine fortführende, den Chiapas-Konflikt beleuchtende Forschungsarbeit – nicht zuletzt auch, weil die sozialen Klassifikationen qua „Ethnie“, „Klasse“ und „Geschlecht“ eben jene zentralen Differenzen und Ungleichheiten schaffen, auf die sich Herrschaft gründet und derer sie zur Reproduktion bedarf.

³⁴ Für Interessierte wird zur Vertiefung folgender online verfügbarer Artikel empfohlen: Trzeciak und Meuth 2013

8 Conclusio

Abschließend wird das Forschungsergebnis zusammengefasst präsentiert, sowie die Forschungsfrage, welcher sich über die Methode des fallbezogenen Theorienvergleichs angenähert wurde, beantwortet. In einem ersten Schritt wurde der Chiapas-Konflikt, in welchem Gewalt ausgeübt und zapatistischer Widerstand alltägliche Praxis ist, in seiner Historizität und seiner aktuellen Ausprägung dargelegt. Der Erläuterung des empirischen Falls folgte die Rekonstruktion der beiden Theorien, welche vergleichend auf den Chiapas-Konflikt als Krieg der niederen Intensität angewandt wurden. Sowohl im Kapitel zu Aníbal Quijano als auch zu Pierre Bourdieu wurde der Zugang über den erkenntnistheoretischen Hintergrund und die soziologische Definition von Macht, welche einen herrschaftsanalytischen Fokus auf ihr Denken richten sollte, eröffnet. Im Anschluss wurde die jeweilige Theorie rekonstruiert. Quijanos Kolonialität der Macht betont die fortgesetzte Dominanz und Ausbeutung, die von europäischen Kolonialmächten aufgebaut wurden und bis heute in einer rassistischen Struktur im globalen, kapitalistischen Weltsystem nachwirken. Bourdieus Symbolische Gewalt beschreibt den Mechanismus, durch den die herrschende Klasse ihre hegemoniale Stellung aufrechterhält, indem ihrer Vorherrschaft zugestimmt wird. Die Kolonialität der Macht und die Symbolische Gewalt wurden sodann auf den Chiapas-Konflikt angewandt. Mit der ausgearbeiteten inhaltlichen Grundlage konnte sich der Analyse angenähert und der eingangs gestellten Forschungsfrage, welche impliziert, dass ein dialektischer, herrschaftsanalytischer Theorienvergleich möglich ist, auf den Grund gegangen werden. Diese lautete:

Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede können zwischen Quijanos „Kolonialität der Macht“ und Bourdieus „Symbolischer Macht“ bzw. „Symbolischer Gewalt“ in Bezug auf den Chiapas-Konflikt ausgemacht werden?

Es wurde sich der Forschungsfrage auf drei inhaltlichen und analytischen Ebenen angenähert. Es gibt mehrere Gemeinsamkeiten und Unterschiede, welche explizit im Kapitel zum fallbezogenen Vergleich erläutert und anschließend bewertend in Relation gesetzt wurden. An dieser Stelle wird zusammenfassend je Ebene lediglich die als wesentlichsten erachteten Gemeinsamkeiten und die am relevantesten beurteilten Unterschiede in Hinblick auf den Chiapas-Konflikt angeführt. Es muss noch angemerkt werden, dass die Bourdieu'sche Sicht in seine frühe und spätere Schaffenszeit eingeteilt wurde.

1) Ausrichtung der historischen Kontextualisierung und Verortung der Wissenschaftler

Die erste nennenswerte Gemeinsamkeit bildet das geschichtliche und materialistische soziologische Verständnis von Quijano und Bourdieu, was für beide die Historisierung von sozialen Phänomenen notwendig erscheinen lässt. Ihre Ausrichtung ist dabei weitgehend insofern unterschiedlich, als dass Quijano einen globalgeschichtlichen Blickwinkel einnimmt, während Bourdieu eher dem nationalstaatlichen Kontext verhaftet bleibt. Nur in seiner Anfangszeit in Algerien thematisiert er die koloniale Herrschaft als symbolische Gewaltherrschaft mit ihrer materiellen und symbolischen Dimension. Diese unterschiedliche Kontextualisierung führt dazu, dass der Klassenbegriff einmal in seiner globalen und einmal in seiner nationalen Dimension theoretisiert wird. Auch das Verständnis von Kolonialismus und seinen Auswirkungen ist daran anschließend ein anderes, da Quijano mit der Kolonialität das Unabgeschlossene der kolonialen Herrschaft beschreibt, während Bourdieu von einer beendeten Gewaltherrschaft ausgeht. Aufgrund der konkreten lateinamerikanischen Historisierung – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der lebensweltlichen Einbindung und des wissenschaftlichen Standorts – liegt es nahe, die Geschichte von 500 Jahren Kampf der Indigenen Mexikos, deren Erbe die Zapatistas sind, eher mit der Kolonialität der Macht, als mit der Symbolischen Macht nachzuzeichnen. Die Symbolische Gewalt bietet an dieser Stelle lediglich ergänzend ein Erklärungsmodell dafür an, wie es gelingt, Herrschaftsverhältnissen über Jahrhunderte zu ihrer Stabilität zu verhelfen und sie immer wieder abzusichern und zu reproduzieren.

2) Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsordnungen

Sowohl Quijano als auch Bourdieu weisen ein relationales Verständnis von Macht, welche als konstitutiv für das Soziale gilt, auf. Der maßgebliche Unterschied, der an dieser Stelle in Bezug auf die Herstellung von Dominanz auszumachen ist, ist, dass Quijano davon ausgeht, dass Macht durch Zwang und Kontrolle ausgeübt wird, während Bourdieu mit der Symbolischen Macht die Zustimmung der Beherrschten zu ihrer eigenen Unterdrückung in den Vordergrund rückt. Auf den ersten Blick würde man vermuten, dass sich aus diesem Grund Bourdieu nicht so gut für den ausgewählten Fall eignet, da die Zapatistas anhaltenden Widerstand leisten. Und tatsächlich kann die (para-)militärische Gewalt, welche in ihrer brutalen Form revolutionäre Bestrebungen verhindern bzw. vernichten will, nur mit dem frühen Bourdieu ansatzweise erklärt werden. Als Argument dient seine explizite Auseinandersetzung mit der materiellen (neben der symbolischen) Ebene der Symbolischen Gewalt der kolonialen Logik. Zu seiner Zeit in Algerien bildet die Symbolische Gewalt noch die Grundlage sozialer Ordnung. Quijano betont im Rahmen der Kolonialität der Macht den Aspekt der

Enteignung, Vertreibung und Unterdrückung viel stärker und spricht nicht zuletzt von einem globalen Machtmuster, dessen soziale Klassifizierung entlang der Achsen der „raza“ und „clase“ vorgenommen wird. In Bezug auf die aktuell bevorzugte aufstandsbekämpfende Strategie, welche mittels Sozial- und Entwicklungshilfeprogrammen sowie Desinformationskampagnen die langfristige Abnutzung und die Integration der „pueblos“ zum Ziel hat, liefern die Kolonialität der Macht und die Symbolische Gewalt einander ergänzende Analyseinstrumente. Die Theorien wurden dialektisch miteinander ins Gespräch gebracht, wodurch in Bezug auf die Integration der Unterschied ausgemacht werden konnte, dass diese für Quijano eine Zwangsausübung darstellt, während sie für den frühen Bourdieu eben jene sanfte und alltägliche Form der Gewalt darstellt, die nur aufgrund der Zustimmung – in diesem Fall der Indigenen – durchgeführt werden kann. Laut Bourdieu setzen Unterwerfung und Enteignung Integration voraus. Der Chiapas-Konflikt in seiner aktuellen Ausprägung bestätigt diese Annahme, da die zapatistische Autonomie durch Integrationsversuche in das mexikanische Nationalstaatsgefüge zerschlagen werden soll und gleichzeitig die Rechte und Würde der indigenen Bevölkerung nicht in vollem Umfang gewährleistet wird. Quijano würde vom Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise sprechen, während der späte Bourdieu seinen Fokus auf den Staat als Träger Symbolischer Gewalt, in welchem die doxische Hegemonie geronnen ist, richtet. So verlagert sich im Laufe seiner Schaffenszeit Bourdieus Fokus von der anfänglichen Verknüpfung der materiellen mit der symbolischen Ebene auf die rein symbolische, was hinsichtlich seines Konzepts der symbolischen Gewalt bedeutet, dass die Strukturkomponente zu Lasten der Sinnebene und Aufrechterhaltung der Doxa in den Hintergrund rückt. Quijanos Ausführungen zum Eurozentrismus lassen ebenso auf eine symbolische oder epistemologische Dimension schließen, dennoch verwendet er diese eher als Bindeglied zwischen den Strukturmerkmalen der Kolonialität und Modernität, ohne dass der materialistische Blick verloren gehen würde.

Abschließend und überleitend sei noch das Machtverständnis der Zapatistas selbst erwähnt, da diese in den eigenen autonomen, basisdemokratisch organisierten Strukturen Macht ablehnen und damit eine gegenhegemoniale Kraft im als modern gekennzeichneten Weltsystem darstellen.

3) Widerständige Antworten bzw. Praktiken

Für die Art und Weise, wie sich die Zapatistas seit 1983 begonnen haben zu organisieren bzw. seit 1994 Aufsehen erregten und bis heute Widerstand leisten, eignen sich sowohl Quijanos als auch Bourdieus Antworten auf Ungleichheit und Ungerechtigkeit produzierenden Strukturen und Mechanismen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie aufgrund

fehlender abschließender Demokratisierung der Gesellschaft an einer Veränderung der Verhältnisse interessiert sind. Neben ihrer jeweiligen politischen Aktivität veranlasst sie dies im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zu artikulieren, welche Formen des Widerstands sie befürworten. Während Quijano im Allgemeinen für eine dekoloniale Praxis, wie es beispielsweise das Modell des „Buen vivir“ und die zapatistische Lebensweise beinhaltet, einsteht, äußert sich Bourdieu in dieser Frage konkreter. Anfangs ist es der bewaffnete Widerstand, dann die symbolische Revolution, die Bourdieu befürwortet – beide Formen sind Teil des antikapitalistischen Widerstands der Zapatistas.

Zusammenfassend lässt sich – in Anwendung auf den Chiapas-Konflikt – argumentieren, dass Quijanos Kolonialität der Macht v.a. die globalgeschichtliche Kontextualisierung auf struktureller Ebene ermöglicht, während Bourdieus Symbolische Gewalt einen konkreten Mechanismus benennt und beschreibt, der eine Erklärung in Hinblick auf die langfristige Absicherung von Herrschaftsverhältnissen anbietet.

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, soziologische Erklärungsmodelle ausfindig zu machen, mit denen die ursprünglich aufgestellte These, die Herrschaftssicherung in kapitalistischen Systemen – hier am Beispiel des Chiapas-Konflikts illustriert – würde durch manipulative Strategien hergestellt werden, zu überprüfen. Kastner schreibt dazu in Bezug auf Bourdieus Symbolische Gewalt, dass es sich

„eher [um] eine Be- als eine [...] Verzauberung, also keine manipulative Täuschung sondern eine – mehr oder weniger – begeisternde Teilhabe [handelt]. Es gilt also, das Problem der Teilhabe zu konzeptualisieren, das euphorische und widerwillige Mitmachen ebenso wie das geduldige Ertragen, um die Trägheit des Sozialen zu begreifen.“ (Kastner 2011a: 92)

Mit zwei verschiedenen Denktraditionen aus dem europäischen und dem amerikanischen Kontext sollte eine soziologische Konzeptualisierung, welche herrschaftsanalytisch Strukturen und Mechanismen aufzudecken sucht, vorgenommen werden. Demgemäß kann festgestellt werden, dass die Ursprungsthese durch umfassendere Theoretisierung mit Quijano und Bourdieu falsifiziert werden kann, gleichzeitig aber einen fallbezogenen Theorievergleich angestoßen hat, welcher die Komplexität von Macht- und Herrschaftsbeziehungen am Beispiel des Chiapas-Konflikts im Ansatz versuchte, darzulegen.

Als besonders spannend kristallisierte sich für mich die Auseinandersetzung mit der dekolonialen Theorie bzw. mit Quijano und Lugones als wichtige Vertreter*innen dieser lateinamerikanischen sozialwissenschaftlichen Strömung heraus, da diese im dortigen Kontext nicht wegzudenken wäre, während sie in Österreich kaum Erwähnung findet. Dieser epistemischen Unsichtbarkeit sollte mit der vorliegenden Arbeit ein kleines Stück weit entgegengewirkt werden, indem Quijano einem äußerst berühmten und viel rezipierten Soziologen mit europäischen Wurzeln gegenübergestellt wurde. So sollte nicht zuletzt aufgezeigt werden, dass ein Theorievergleich mit Theoretiker*innen aus den verschiedensten Kontexten nicht nur möglich, sondern ein äußerst spannendes Unterfangen sein kann, bei welchem nicht nur Erkenntnisse über die jeweilige Theoriebildung gewonnen werden können. Es kann ein erweitertes Verständnis über unterschiedliche soziologische Ausrichtungen und Erklärungsansätze, vor allem über die europäischen und eurozentrisch geprägten Grenzfällen hinaus, geschaffen werden. Es macht einen Unterschied, von wo aus Wissenschaft betrieben wird. Demnach wäre es äußerst interessant, den Theorievergleich um weitere Theorien zu ergänzen. Mit der intersektionalen Kritik wurde ansatzweise ein gemeinsamer dritter Weg aufgezeigt, welcher mit einer materialistisch-feministischen Ausrichtung den Fokus auf eine Verschränkung von verschiedenen Ungleichheitskategorien legt. In dieser Arbeit wurde die Durchkreuzung von „Ethnie“, „Klasse“ und „Geschlecht“ in Anlehnung an María Lugones und Claudia Brunner am Chiapas-Konflikt diskutiert, was die Sichtbarmachung der zapatistischen Frauen im Kampf um soziale Gerechtigkeit und indigene Rechte in den Vordergrund rückte.

Wenn die Soziologie eine „Erklärungswissenschaft“ von gesellschaftlichen Phänomenen sein will, so sollte sie – und hier fließt abschließend meine Haltung gegenüber einer reflexiven Soziologie mit ein – nicht zuletzt ihre eigene Stellung im Wissenschaftsapparat immer wieder kritisch reflektieren. Lander schreibt dazu, dass „[h]ierfür [...] von Anfang an eine radikale Auseinandersetzung mit den Fragen *woher*, *wofür* und *für wen* erforderlich [ist], das heißt, *woher*, *wofür* und *für wen* das Wissen eigentlich bereitgestellt und konstruiert wird“ (Lander 2000, zit. n. Palermo 2013: 171). Innerhalb von globalen gesellschaftlichen Verhältnissen ist es demnach höchste Zeit, für eine echte Dekolonialisierung der Sozialwissenschaften zu plädieren, denn wie Quijano bereits in den 1990er-Jahren erkannte, ist „nichts [...] schließlich irrationaler als der Anspruch, dass eine spezifische Kosmovision einer bestimmten Ethnie als universelle Rationalität durchgesetzt wird, auch wenn diese Ethnie sich als Westeuropa bezeichnet“ (Quijano 1992, zit. n. Palermo 2013: 184).

Das bedeutet auch, die Rolle Europas kritisch zu betrachten und ganz im Bourdieu'schen Sinne zum radikalen Zweifel aufzurufen (vgl. Bourdieu o.J., zit. n. Kastner 2020a), um eine Sensibilität für eurozentrische Wissensproduktion zu entwickeln. Dem Widerspruch, dass wir trotz Sensibilisierung und Reflexion hier in Österreich strukturell und kognitiv einen Teil der Modernität bilden, können wir uns nicht gänzlich entziehen. Wir sind selbst in der Kolonialität der Macht verstrickt und üben möglicherweise immer wieder Symbolische Gewalt aus, ähnlich wie eben auch weder Quijano noch Bourdieu davor gefeit waren. Die Auseinandersetzung mit dem Chiapas-Konflikt und den Zapatistas stellte den Versuch dar, sich in etwas zu üben, das ich „*Kritische Solidarität*“ nennen möchte. Ob die Forderung nach der Dekolonialisierung der Sozialwissenschaften und der Soziologie im Speziellen angesichts der (noch) europäischen Vormachtstellung utopisch ist, auch weil Europa dafür ein Stück vom Kuchen abgeben müsste, sei dem*r Leser*in überlassen, zu beurteilen.



Abbildung 8: „Lento pero sin pausas“³⁵
(Lindtner 2022b)

³⁵ „Langsam aber ohne Unterbrechung“ (Übers. d. Verf.ⁱⁿ), zapatistisches Motto im Widerstand und Kampf für Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit

9 Literaturverzeichnis

- Acosta, Alberto** (2012): Extraktivismus: Die offenen Adern der Natur. In: Südwind-Magazin, Jg. /10/2012.
- Assis Clímaco, Danilo** (2020): Prólogo a la primera edición. In: Quijano, Aníbal (Hrsg.): Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires, Lima: CLACSO.
- Balog, Andreas/Schüle, Johann August (Hrsg.)** (2008): Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft: Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Barlösius, Eva** (2011): Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Baschet, Jérôme** (2018): Rebeldía, resistencia y autonomía! la experiencia zapatista. Colección Rebeldías. Ciudad de México: Ediciones Eón.
- Baumann, Marcel M./Bonacker, Thorsten** (2008): Für einen Theoriendialog ohne Entscheidungszwang. Nutzen und Grenzen eines fallbezogenen Theorievergleichs aus Sicht der empirischen Konfliktforschung. In: Bonacker, Thorsten/Greshoff, Rainer/Schimank, Uwe (Hrsg.): Sozialtheorien im Vergleich: der Nordirlandkonflikt als Anwendungsfall. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 229–248.
- Bellinghausen, Hermann** (2010): Llamam a contrarrestar estrategia de desinformación contra el EZLN. In: La Jornada. Online verfügbar unter: <https://www.jornada.com.mx/2010/07/22/politica/018n1pol> (Abgerufen am 25.04.2023).
- Bhambra, Gurminder K...** (2019): María Lugones. Global Social Theory/ Thinkers.
- Boatcă, Manuela** (2015): Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Boatcă, Manuela/Fischer, Karin/Hauck, Gerhard (Hrsg.): Handbuch Entwicklungsforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 113–123. doi:10.1007/978-3-658-05675-9_11-1.
- Bonacker, Thorsten/Greshoff, Rainer/Schimank, Uwe** (2008): Sozialtheorien im fallbezogenen Vergleich: wie sind soziale Gebilde wie die IRA soziologisch zu erklären? In: Bonacker, Thorsten/Greshoff, Rainer/Schimank, Uwe (Hrsg.): Sozialtheorien im Vergleich: der Nordirlandkonflikt als Anwendungsfall. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7–13.
- Bourdieu, Pierre** (1989): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach.
- Bourdieu, Pierre** (1992): Rede und Antwort. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre** (2001a): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre** (2001b): Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Hamburg: VSA.

- Bourdieu, Pierre** (2004): Der Staatsadel. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre** (2010a): Algerische Skizzen. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (Hrsg.)** (2010b): Das Elend der Welt. UTB Soziologie. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Bourdieu, Pierre** (2015): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur / Pierre Bourdieu. Hrsg. von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA: Verlag Hamburg.
- Bourdieu, Pierre** (2020): Die männliche Herrschaft. Suhrkamp Taschenbuch wissenschaft. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude** (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Brecht, Berthold** (1967): Die Mutter. Ein Stück. rororo - Theater. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Brunner, Claudia** (2020): Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Edition Politik. Bielefeld: transcript.
- Burchardt, Hans-Jürgen** (2003): Pierre Bourdieu und das Elend der Globalisierung: Kein Nachruf. In: Leviathan, Jg. 31/4, S. 505–518. doi:10.1007/s11578-003-0029-6.
- CEDOZ, Centro de Documentación sobre Zapatismo** (2005): Datos de Chiapas y México. Datos de los pueblos originarios de Chiapas.
- CEIEG, Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica** (2017): Mapa de regiones socioeconómicas de Chiapas.
- CIDH, Comisión Interamericana de Derechos Humanos** (2023): Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- CNI/EZLN, Comisión Sexta** (2022): Comunicado: Alto a la represión en contra de los pueblos originarios en México.
- Comandancia General del EZLN, Comité Clandestino Revolucionario Indígena (1)** (1993): Primera Declaración de la Selva Lacandona.
- Comandancia General del EZLN, Comité Clandestino Revolucionario Indígena (2)** (2005): Sexta Declaración de la Selva Lacandona.
- Comandancia General del EZLN, Comité Clandestino Revolucionario Indígena (3)** (2019): Comunicado Del CCRI-CG Del EZLN del 17 de agosto del 2019.
- CONEVAL, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social** (2020): Chiapas. Estadísticas de pobreza en Chiapas.
- Crenshaw, Kimberlé** (2019): On intersectionality: essential writings. New York: New Press.
- Degele, Nina/Winker, Gabriele** (2007): Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. doi:10.15480/882.382.

- Difusión CUCSH, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades** (2021): Expone Académico de la UNAM el Pensamiento del Sociólogo Peruano Aníbal Quijano. Gehalten auf der Konferenz „La sociología latinoamericana y la noción de colonialidad del poder“, Guadalajara.
- Dinerstein, Ana Cecilia/Ghiotto, Luciana M./Pascual, Rodrigo F.** (2009): Zapatismo, Insurgencia y Contrainsurgencia. La construcción de un 'nosotros revolucionario' a través de la lucha comunitaria en Chiapas (2007-2009). In: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Gehalten auf der VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique** (2007): Materiales para una política de la liberación. Madrid; Mexico: Facultad de Filosofía, UANL; Plaza y Valdés Editores.
- Echeverría, Bolívar** (2021): Für eine alternative Moderne: Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje. Berliner Beiträge zur kritischen Theorie. Hamburg: Argument.
- El Sur Resiste** (2023): Colectivos, comunidades y organizaciones convocantes de la Caravana El Sur Resiste.
- Espejel Espinoza, Alberto/Díaz Sandoval, Mariela** (2022): Tendencias organizacionales y democracia interna en los partidos políticos en México: los casos del PAN, PRI, PRD, PT, PVEM, MC y MORENA. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- EZLN, La Sexta** (2016): Das kritische Denken angesichts der kapitalistischen Hydra: Beiträge von EZLN-Aktivist*innen zu Theorie und Praxis der zapatistischen Bewegung. Studien zur globalen Gerechtigkeit. Münster: Unrast.
- EZLN/Subcomandante Marcos** (1996): A Cocopa: El EZLN no puede dialogar si se le cataloga como terrorista.
- Feli/Phi** (2022): „Um uns hier loszuwerden, müssen sie uns schon vorher umbringen“. Staatliche Repression und zapatistischer Widerstand. In: Graswurzelrevolution, S. 13–14.
- Ferreira da Silveira, Renata** (2016): Apontamentos sobre as territorialidades zapatistas. Notas sobre las territorialidades zapatistas.
- Forbis, Melissa** (2014): The Zapatistas at 20: Building Autonomous Community.
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2020): Zona Norte. Dignidad, contrainsurgencia y continuum de impunidad. Chiapas, Mexico: Frayba (Centro de Derechos Humanos).
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2021a): Desplazarse para salvar la vida. Crisis humanitaria en Chiapas.
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2021b): Las Abejas de Acteal. Una lucha por la Verdad, Memoria, Justicia.
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2022a): Actualización. Continúan las acciones de violencia contra la comunidad zapatista de Nuevo San Gregorio.

- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2022b): Brigadas Civiles de Observación. Manual para la Observación de Derechos Humanos en Chiapas. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2023a): Comunidad Frayba.
- Frayba, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas** (2023b): No es Justicia la sentencia contra el asesinato del defensor de derechos humanos Simón Pedro.
- Fuchs, Christian** (2003): Some implications of Pierre Bourdieu's works for a theory of social self-organization. In: *European journal of social theory*, Jg. /Nr.6 (4), S. 387–408.
- Fúnez-Flores, Jairo I.** (2019): Aníbal Quijano. *Global Social Theory/ Thinkers*.
- Galindo de Pablo, Adrián** (2015): Transformaciones del Estado nacional e incidencia en los ámbitos de seguridad pública y justicia. El paramilitarismo en Chiapas. Respuesta del poder contra la sociedad organizada. In: *Política y cultura* (México), Jg. no.44.
- Garbe, Sebastian** (2013): Das Projekt Modernität/Kolonialität - Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast, S. 21–70.
- Garbe, Sebastian** (2020): Dekolonial – Dekolonisierung. In: *PERIPHERIE – Politik • Ökonomie • Kultur*, Jg. /Nr. 157/158, 40. Jg, S. 151–154. doi:10.3224/peripherie.v40i1-2.09.
- Greshoff, Rainer** (2008): Aufklärung und Integration von Theorienvielfalt durch methodische Theorienvergleiche - Die Esser-Luhmann-Kontroverse als Beispiel. In: Balog, Andreas/Schüle, Johann August (Hrsg.): *Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft: Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 187–224.
- Holloway, John** (2005): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Valencia/ Caracas: Vadell Hermanos Editores, C.A.
- Hollstein-Brinkmann, Heino** (2005): Möglichkeiten des interparadigmatischen Vergleichs. In: Hollstein-Brinkmann, Heino/Staub-Bernasconi, Silvia (Hrsg.): *Systemtheorien im Vergleich. Was leisten Systemtheorien für die soziale Arbeit? Versuch eines Dialogs*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 17–32.
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía** (2015): *Demografía y Sociedad. Población*. Población.
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía** (2020a): *Demografía y Sociedad. Población. Lengua Indígena*.
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía** (2020b): *Demografía y Sociedad. Población*. Población.

- Jenkins, Richard** (2002): Pierre Bourdieu. London: Routledge.
- Junta de Buen Gobierno Zapatista** (2023): Denuncia de la Junta de Buen Gobierno Zapatista „El pensamiento rebelde de Los Pueblos Originarios“ Caracol IX.
- Karacadag, Dilan** (2020): »Weniger denn je ein Terror-, sondern ein politisches Problem«. Ein Gespräch mit Rolf Gössner. Über den Umgang mit der PKK in der EU und ein wegweisendes Urteil zur Arbeiterpartei Kurdistans in Belgien. In: Junge Welt. Online verfügbar unter: <https://www.jungewelt.de/loginFailed.php?ref=/artikel/376317.1%C3%B6sung-der-kurdischen-frage-weniger-denn-je-ein-terror-sondern-ein-politisches-problem.html> (Abgerufen am 06.12.2022).
- Kastner, Jens** (2002): „Fleischgewordene Höllenmaschine“. Staatlicher Rassismus als neoliberale Politik. In: Bittlingmayer, Uwe H./Eickelpasch, Rolf/Kastner, Jens/Rademacher, Claudia (Hrsg.): Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus. Opladen: Opladen, S. 319–341.
- Kastner, Jens** (2011a): Delegation und Erbauungswissenschaft. Zur Kritik der zapatismusnahen Forschung zu sozialen Bewegungen. In: Peripherie, Jg. /Nr. 121, 31. Jg., S. 77–95.
- Kastner, Jens** (2011b): Koloniale Klassifikationen. Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hrsg.): Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften: zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens, Theorie und Methode. Sozialwissenschaften. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 277–302.
- Kastner, Jens** (2020a): ... vielleicht ein anarchistischer Zug. In: Graswurzelrevolution, S. 20. Online verfügbar unter: <https://www.jenspetzkastner.de/artikel/diskurs/archiv-diskurs/bourdieu-staat-gwr> (Abgerufen am 02.12.2022).
- Kastner, Jens** (2020b): Soziologie als Politik. In: Tagebuch. Zeitschrift für Auseinandersetzung, Jg. /Nr. 7/8, S. 46–53.
- Kastner, Jens** (2020c): Theoretikerin des Widerstands. Der dekolonialistische Feminismus wurde maßgeblich durch die argentinische Philosophin und Aktivistin Maria Lugones geprägt. In: analyse & kritik (Hamburg), S. 33.
- Kastner, Jens** (2022): Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika: Einführung und Kritik. Münster: Unrast.
- Kastner, Jens/Waibel, Tom** (2016): Einleitung: Klassifizierung und Kolonialität der Macht. In: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Klein, Hilary** (2019): Compañeras: historias de mujeres zapatistas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, Red de Solidaridad con Chiapas, El Colectivo.
- Koller, Andreas** (2009): Doxa. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 79–80.

- Leopold-Franzens-Universität Innsbruck (Hrsg.)** (2020): Curriculum für das Masterstudium Soziologie: Soziale und politische Theorie an der Fakultät für Politikwissenschaft und Soziologie der Universität Innsbruck.
- Lindtner, Sophie** (2022a): Bewachte Überreste der Mayastätte in Tulum. Ein Foto.
- Lindtner, Sophie** (2022b): „Lento pero sin pausar“ – „Langsam aber ohne Unterbrechung“ (zapatistisches Motto im Widerstand und Kampf für Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit). Ein Foto.
- Lindtner, Sophie** (2022c): Mexiko: Unterdrückung indigener Widerstandsbewegungen. Wie sich Menschenrechtsbeobachtung in Konfliktsituationen einbringen kann, in denen marginalisierte Bevölkerungsgruppen struktureller und staatlicher Gewalt ausgesetzt sind. In: Der Standard. Online verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/2000139349323/mexiko-unterdrueckung-indigener-widerstandsbewegungen> (Abgerufen am 05.12.2022).
- Lugones, María** (2014): Colonialidad y género. In: Espinosa Miñoso, Yuderkys/Gómez Correal, Diana Marcela/Ochoa Muñoz, Karina (Hrsg.): Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Gehalten auf der Coloquio Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, S. 57–73.
- Luxemburg, Rosa** (1908): Sozialreform oder Revolution. In: Leipziger Volkszeitung. Online verfügbar unter: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1899/sozrefrev/kap1-1.htm> (Abgerufen am 25.02.2023).
- Marañón, Boris** (2013): In Richtung eines alternativen Horizontes von Diskursen und Praktiken deskolonialer Widerstände. Anmerkungen über ökonomische Solidarität und Buen Vivir. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast, S. 115–148.
- Marcos, Sylvia** (2011): Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas. México, D.F.: Eón.
- Meinhof, Marius/Boatcă, Manuela** (2022): Postkoloniale Perspektivierung der Soziologie. Von Äpfeln und Birnen in der gegenwärtigen Debatte. In: Soziologie, Jg. 51. Jg./Heft 2, S. 127–144.
- Mignolo, Walter** (2011): The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options. Latin america otherwise: languages, empires, nations. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter D./Kastner, Jens/Waibel, Tom** (2012): Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Es kommt darauf an. Wien Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Millán, Mágina** (2019): Genealogías descolonizantes en los feminismos emergentes: el impacto de las mujeres zapatistas. In: Revista Punto Género, Jg. /11, S. 18. doi:10.5354/0719-0417.2019.53876.
- Miranda, Esther** (2016): El movimiento zapatista: la lucha contra el neoliberalismo mundial. In: El Orden Mundial. Online verfügbar unter:

https://elordenmundial.com/el-movimiento-zapatista/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (Abgerufen am 19.04.2023).

- Mujeres que luchan** (2021): EZLN Y CNI. Por los 5 continentes.
- O.V.** (2001): Palabra del EZLN en el Congreso de la Unión de México, 28 de marzo de 2001. Ciudad de México.
- O.V.** (2007): Aufstand der Würde.
- O.V.** (2017): Historia Mínima de México.
- O.V.** (2021): Marijose: Tierra Insumisa – Rebellisches Land. Vigo.
- Palermo, Zulma** (2013): Die lateinamerikanische Universität auf dem dekolonialen Scheideweg. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast, S. 171–196.
- Quijano, Aníbal** (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Hrsg.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, S. 122–151.
- Quijano, Aníbal** (2015): Aníbal Quijano en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal** (2017): Reflexiones sobre los estudios en ciencias sociales.
- Quintero, Pablo** (2013a): Entwicklung und Kolonialität. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast, S. 93–114.
- Quintero, Pablo** (2013b): Macht und Kolonialität der Macht in Lateinamerika. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hrsg.): Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast, S. 53–70.
- Red por la Paz** (2015): Acompañamos la peregrinación por la paz, por la vida, contra la violencia y el despojo.
- Rehbein, Boike** (2016): Die Soziologie Pierre Bourdieus. UTB Soziologie. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Rehbein, Boike/Saalmann, Gernot** (2009a): Habitus. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 110–118.
- Rehbein, Boike/Saalmann, Gernot** (2009b): Kapital. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 134–140.
- Rico, Maite** (1995): El presidente mexicano califica de terroristas a los dirigentes zapatistas y ordena su captura. In: El País. Online verfügbar unter: https://elpais.com/diario/1995/02/10/internacional/792370818_850215.html (Abgerufen am 10.05.2023).

- Robbins, Derek** (2008): Indigene Kultur und symbolische Gewalt. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hrsg.): Symbolische Gewalt: Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu, Theorie und Methode. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 59–75.
- Röggla, Katharina** (2012): Critical whiteness studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für weiße Antirassistinnen: INTRO. Eine Einführung. Kritik & Utopie. Wien: Mandelbaum.
- Roldán, Mariluz/Miranda, Perla** (2018): Represión en 68 fue crimen de Estado: Segob. Gobierno asume responsabilidad; reparará daños; CEAV reconoce a las víctimas del 2 de octubre. In: El Universal. Online verfügbar unter: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/represion-en-68-fue-crimen-de-estado-segob> (Abgerufen am 23.11.2022).
- Romero, Raúl** (2019): Los Caracoles zapatistas. In: La Jornada. Online verfügbar unter: <https://www.jornada.com.mx/2019/08/17/opinion/015a2pol> (Abgerufen am 19.04.2023).
- Santiago, Aldo** (2022): Sembrando Vida: contrainsurgencia, neoliberalismo y uso clientelar.
- Schmidt, Robert** (2009): Symbolische Gewalt. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 231–235.
- Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker** (2008): Einleitung. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hrsg.): Symbolische Gewalt: Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu, Theorie und Methode. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 7–21.
- Schools for Chiapas (Hrsg.)** (2023): Zapatista Timeline.
- Schultheis, Franz** (2008): Symbolische Gewalt: Zur Genese eines Schlüsselkonzepts der bourdieuschen Soziologie. In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hrsg.): Symbolische Gewalt: Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu, Theorie und Methode. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 25–44.
- Schwandt, Michael** (2010): Kritische Theorie: eine Einführung. theorie.org. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2011): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Es kommt darauf an. Wien: Turia + Kant.
- Subcomandante Insurgente Moisés** (2023): Novena Parte: La Nueva Estructura de la Autonomía Zapatista.
- Subcomandante Marcos** (2000): Detrás de nosotros estamos ustedes. México, Distrito Federal: Plaza y Janés.
- Subcomandante Marcos** (2012): El viejo Antonio. México, D.F: Ediciones Eón.
- Tipa, Juris** (2020): “Latino internacional, no güeros, no morenos”. Racismo colorista en la publicidad en México. In: Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín, Jg. 35/N.º 59, S. 130–153.

- Treibel, Annette** (2006): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Einführungskurs Soziologie. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss.
- Trzeciak, Miriam Friz/Meuth, Anna-Maria** (2013): „Tod@s somos iguales – tod@s somos diferentes“ – Widerstandsperspektiven von zapatistischen Frauen. In: Peripherie, Jg. Nr. 129./33. Jg., S. 58–78.
- UN-Vollversammlung** (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. A/RES/217 A (III) 1948.
- Velasco Yáñez, David/Alonso, Jorge** (2017): Mujeres zapatistas y las luchas de género. ReVisión Universitaria. Guadalajara; Tlaquepaque, Jalisco, México: ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Wallerstein, Immanuel Maurice** (2004): World-systems analysis: an introduction. Durham: Duke University Press.
- Weber, Max** (1985): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, S. 146–214.
- ya-basta-netz** (2022): Tren Maya Made in Germany. Eine Recherche zur Beteiligung deutscher Unternehmen am Tren Maya.
- Zapf, Holger** (2018): Handbuch politische Ideengeschichte: Zugänge, Methoden, Strömungen. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.